KONSEP ILMU TAUHID DALAM KITAB JAWI

KAMARUL BAKRI BIN ABD. AZIZ

JABATAN AKIDAH DAN PEMIKIRAN ISLAM
BAHAGIAN PENGAJIAN USULUDDIN
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR
1999

KONSEP ILMU TAUHID

DALAM KITAB JAWI

KAMARUL BAKRI BIN ABD. AZIZ

DISERTASI INI DIKEMUKAKAN UNTUK MEMENUHI

KEPERLUAN IJAZAH SARJANA USULUDIN

BAHAGIAN PENGAJIAN USULUDIN

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM

UNIVERSITI MALAYA

KUALA LUMPUR

1999

DEDIKASI UNTUK:

AYAHANDA DAN BONDA TERCINTA:

HJ.ABD. AZIZ BIN LEBAI SAMAH

HJH. UMI KELESOM BT. DERAMAN

ISTERI DAN ANAKKU YANG DIKASIHI:

SITI NOR AISHAH BT. HJ. SANUSI

NUR 'AIN SHAHIRAH, MUHAMMAD KAZHIM

DAN MUHAMMAD AMMAR

(SEMOGA KEPERGIANMU MENJADI PAHALA YANG BERKEKALAN BUAT KAMI)

(KALIAN SEMUA ADALAH SUMBER INSPIRASIKU DALAM MENYIAPKAN DISERTASI INI)

PENGHARGAAN

DENGAN NAMA ALLAH YANG MAHA PEMURAH
LAGI MAHA MENGASIHANI

Saya bersyukur ke Hadrat Allah (S.W.T.) kerana dengan *tawfiq* dan hidayah-Nya, disertasi ini akhirnya telah berjaya disiapkan.

Dengan siapnya disertasi ini, setinggi-tinggi ucapan terima kasih dirakamkan khas kepada penyelia saya, al-Fadhil Ustaz Mohd. Yusoff b. Senik, dari Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya yang telah bersusah-payah memberi nasihat, bimbingan, pertolongan, pimpinan dan tunjuk ajar sepanjang masa penyelidikan ini dijalankan.

Seterusnya ucapan terima kasih ini ditujukan juga kepada isteri saya, Siti Nor Aishah bt. Sanusi, di atas kasih sayang, pengorbanan dan galakan yang berterusan daripada beliau walaupun terpaksa menghadapi saat-saat yang menyukarkan.

Tidak lupa juga ucapan ini ditujukan kepada ibu bapa saya yang sentiasa bertanyakan khabar tentang perkembangan

pembelajaran saya dan juga kepada rakan-rakan seperjuangan yang telah mencurahkan buah fikiran dan membantu bagi melicinkan lagi kajian ini.

Saya juga ingin merakamkan ucapan ribuan terima kasih kepada pihak Universiti Malaya dan khususnya Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam di atas segala bantuan dan kemudahan yang disediakan.

Akhir kata kepada semua pihak yang terlibat, saya berdoa agar semuanya sentiasa diberkati Allah (S.W.T.) di dunia dan di akhirat.

Wabi-Llah al-Tawfiq wa al-Hidayah.

Kamarul Bakri bin Abd. Aziz
18 Sya'ban 1420 H

ABSTRAK

Kamarul Bakri Bin Abd Aziz. **Konsep Ilmu Tauhid Dalam Kitab Jawi**. Disertasi. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia, 1999.

Kedudukan tauhid sangat penting kerana ia merupakan asas dalam Islam, seandainya ia tiada maka nilai amalan seseorang tidak akan diterima oleh Allah (S.W.T.). Selain itu, bagi orang yang beriman kekuatan tauhid pula menjadi asas kepada tindakan mereka dalam kehidupan seharian. Bertolak dari sini, lahirlah karya-karya ilmu tauhid yang dikarang oleh para ulama di Nusantara untuk dijadikan panduan oleh umat Islam di rantau ini.

Pengajian ilmu tauhid berkembang pesat di seluruh dunia Islam termasuk di rantau Nusantara ini. Para ulama rantau ini telah menghasilkan karya-karya dalam pelbagai bidang keilmuan. Karya-karya yang menggunakan tulisan jawi dikenali dengan "Kitab Jawi". Ia banyak dikarang pada abad ke-19 Masihi dan awal abad ke-20 Masihi.

Pada zaman awal perkembangan Islam di Nusantara, Kitab Jawi memainkan peranan yang penting kerana ia digunakan sebagai sumber utama untuk memahami ilmu-ilmu Islam. Kepentingannya masih dapat dilihat sehingga kini kerana ia masih dipelajari dan dijadikan bahan rujukan di kalangan umat Islam di rantau ini terutama dalam sistem pengajian Islam tradisional.

Memandangkan bidang tauhid begitu penting diteliti, maka kajian ini membuat penyelidikan tentang "KONSEP ILMU TAUHID DALAM KITAB JAWI" bagi melihat kedudukan dan pemakaiannya.

Masalah-masalah yang menjadi pokok kajian ini ialah:

i) Berkenaan sejarah penulisan dan aspek-aspek keilmuan yang terkandung dalam Kitab Jawi.
ii) Mengenai kedudukan tauhid dalam Islam dan perkembangannya.
iii) Huraian tentang konsep Sifat Dua Puluh dan pembahagiannya.
iv) Perbincangan mengenai konsep perbuatan-perbuatan Allah dan konsep *Qaḍā'* dan *Qadar*.

Keempat-empat perkara di atas memerlukan data-data yang lengkap, lantaran itu dalam kajian ini penulis menggunakan metod "Library Research" yang merangkumi metod historis dan dokumentasi.

Hasil daripada kajian ini penulis dapat merumuskan bahawa:

i) Kedudukan tauhid sebagai asas dalam Islam tidak pernah dipersoalkan oleh para ulama.

ii) Penulisan dan kajian dalam bidang tauhid agak terkebelakang berbanding dengan bidang-bidang lain.

iii) Sumbangan para ulama Nusantara dalam perkembangan pengajian Islam sangat ketara dan patut diketengahkan.

iv) Kitab Jawi merupakan khazanah ilmu yang telah memberikan sumbangan yang besar dalam pengajian Islam di rantau ini pada zamannya.

v) Perbincangan masalah tauhid dalam Kitab Jawi banyak dipengaruhi oleh pendapat al-Sanūsī melalui kitabnya **Umm al-Barāhīn**. Dalam konteks ini isi kandungannya banyak berkisar kepada huraian mengenai Sifat Dua Puluh.

vi) Secara keseluruhannya konsep tauhid yang terdapat dalam Kitab Jawi adalah bersesuaian dengan ciri-ciri ke-Islaman.

ABSTRACT

Kamarul Bakri Bin Abd Aziz. **The Concept of Tauhid in Kitab Jawi**. Dissertation, Kuala Lumpur. Academy of Islamic Studies University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia, 1999.

The position of Tauhid is very important as it is the basic of Islam. Without Tauhid one's ritual practices will not be accepted by God. For the strong believers the strenght of Tauhid will represented in their daily life through their attitudes or actions. Consequently, writings about Tauhid have been produced by scholars in this region as a guide or reference for the Islamic people.

The studies of Tauhid have developed and attracted scholars around the world including Southeast Asia. The scholars in this region produced works in various areas. Those written in jawi transcripts are known as 'Kitab Jawi' (i.e. book in written jawi). They were mostly written during the period from the nineteenth to the early twentieth century.

From the early period of Islam in the Southeast Asia, Kitab Jawi played an important role, because it was used as a major

source to understand the Islamic teachings. The importance of this can be seen till today where it is still being studied and used by Muslims as their reference. This is especially so in the traditional system of Islamic education.

Since Tauhid has played a significant role, the writer has undertaken the study on "THE CONCEPT OF TAUHID IN KITAB JAWI" to probe it's position and usage.

The main issues of the study are:

i) Written history and the aspects of knowledge in Kitab Jawi.
ii) The studies of Tauhid in Islam and their developments.
iii) The elaboration about the concept of the twenty attributes of God and the divisions.
iv) Discussion regarding the concept of God and human actions.

The above points need a complete and accurate information to probe. In this research the writer used the Library Research methodology which comprises of historical and documentation.

The findings can briefly be stated as follows:

i) The position of Tauhid as a basic unit in Islam has never been questioned by scholars.

ii) The writings and teachings of Tauhid are lacking behind as compared to other fields of research.

iii) The contribution of the scholars in Southeast Asia to the development of Islam is signficant and should be appreciated.

iv) Kitab Jawi is a treasure of knowledge which contributes significantly to the study of Islam in its period in this region.

v) The discussion on the problems of the teachings of Tauhid in Kitab Jawi was influenced by al-Sanūsī's ideas through his book **Umm al-Barāhīn**. In this context the contents were more on the elaboration of the twenty attributes of God.

vi) Overall, the concept of Tauhịd in Kitab Jawi was appropriate with the criterias of Islam.

KATA PENGANTAR

Sebanyak-banyak kesyukuran dilafazkan kepada Allah (S.W.T.) kerana dengan izin dan taufik dari-Nya telah memungkinkan disertasi ini berjaya disiapkan.

Para ulama Kitab Jawi telah memainkan peranan yang amat besar dalam usaha penyebaran dan perkembangan Islam di Nusantara atau Kepulauan Melayu. Usaha gigih mereka ini bermula sejak abad ke-13 Masihi lagi iaitu ketika Islam mula bertapak di daerah-daerah Nusantara. Sumbangan para ulama Kitab Jawi ini telah diakui oleh seluruh umat Islam sepanjang masa dengan tidak ada pihak yang mempertikaikannya.

Di kalangan pencinta ilmu Islam di Nusantara, Kitab Jawi bukanlah suatu yang asing. Ia telah lama dipelajari khususnya dalam sistem pendidikan tradisional seperti di pondok (madrasah). Selain itu ia masih dipelajari dan menjadi bahan kajian para sarjana sehingga kini.

Aspek utama yang difokuskan dalam kajian ini adalah tauhid memandangkan kedudukannya sebagai asas dalam Islam. Namun begitu kajian ini hanya memberikan keutamaan kepada kedudukan tauhid, perkembangannya, aspek Sifat Dua Puluh, *af'āl* Allah dan *af'āl al-'Ibād* sahaja bukan semua aspek pengajian tauhid.

Penulis memilih Kitab Jawi sebagai subjek kajian kerana ia merupakan bahan pengajian dan pegangan masyarakat Islam, manakala tauhid pula kerana kedudukannya yang asas dalam Islam malah seluruh kehidupan kita mestilah berlandaskan kepadanya.

Oleh kerana kajian ini merupakan kajian perpustakaan, penulis telah menggunakan kemudahan-kemudahan perpustakaan, sama ada yang terdapat di Universiti Malaya atau di luar Universiti Malaya.

Dari segi metodologi penyelidikan, sesuai dengan tajuk kajian maka penulis telah menjalankan kajian menggunakan sumber-sumber rujukan asli sedapat mungkin sebagai rujukan utama melainkan di tempat-tempat tertentu.

Dari segi susunan kajian pula, penulis telah membahagikan kepada lima bab iaitu bab pertama, kedua, ketiga, keempat dan diakhiri dengan bab kelima sebagai penutup.

Bab pertama mengandungi huraian berkenaan dengan sejarah penulisan Kitab Jawi dan dimuatkan juga perumusan masalah, objektif penulisan dan metodologi penyelidikan.

Manakala dalam bab kedua pula, penulis membincangkan mengenai tauhid dan kedudukannya dalam Islam. Selain itu pemikiran tauhid di Nusantara turut diterangkan di samping perbincangan berkaitan Sifat Dua Puluh.

Sementara itu dalam bab ketiga, penganalisaan tentang tauhid dalam Kitab Jawi dilanjutkan lagi dengan memusatkan kepada aspek perbuatan-perbuatan Allah (S.W.T.).

Dalam bab keempat perbincangan diteruskan pula kepada konsep *Qaḍā'* dan *Qadar*. Ia juga mendedahkan hubungannya dengan perbuatan manusia, konsep *al-Kasb* dan lain-lain.

Kajian ini diakhiri dengan bab kelima sebagai penutup. Dalam bab ini penulis membuat rumusan dan kesimpulan-kesimpulan umum berpandukan keseluruhan perbincangan.

Penulis sesungguhnya menyedari bahawa terdapat banyak kekurangan dan kelemahan dalam kajian ini. Lantaran itu, penulis bersedia menerima pandangan dan teguran serta tunjuk ajar demi memperbaiki dan melengkapkan lagi kajian ini.

Penulis juga mengharapkan kajian ini sebagai kajian awalan kepada Kitab Jawi dan akan disusuli dengan kajian-kajian lain yang lebih lengkap dan merangkumi pelbagai aspek. Dengan itu kajian ini merupakan sumbangan kecil kepada khazanah keilmuan Islam yang begitu luas dasarnya.

TRANSLITERASI

Ejaan yang digunakan dalam disertasi ini adalah berdasarkan kepada sistem ejaan baru Bahasa Malaysia.[1] Dalam mengeja perkataan-perkataan 'Arab, digunakan mengikut sistem *The Encyclopaedia of Islam*,[2] cuma huruf (ج) dieja dengan j, dan (ق) dieja dengan q, serta (ش) dieja dengan sy.

Konsonan

Nama	Huruf Arab	Transliterasi
hamzah	ء	'
bā'	ب	b
tā'	ت	t
thā'	ث	th
jīm	ج	j
ḥā'	ح	ḥ
khā'	خ	kh
dāl	د	d

[1] **Sistem Ejaan Rumi Baharu Bahasa Malaysia**, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1972.

[2] **The Encyclopaedia of Islam**, London 1960, Jld. 1

dhāl	ذ	dh
rā'	ر	r
zāy	ز	z
sīn	س	s
syīn	ش	sy
ṣād	ص	ṣ
ḍād	ض	ḍ
ṭā'	ط	ṭ
ẓā'	ظ	ẓ
'ayn	ع	'
ghayn	غ	gh
fā'	ف	f
qāf	ق	q
kāf	ک	k
lām	ل	l
mīm	م	m
nūn	ن	n
hā'	ه	h
wāw	و	w/u
yā'	ى	y/i

Vokal pendek:

َ : a [3]   ُ : u   ِ : i

Vokal Panjang:

(ى) ـَ : ai / ay   (و) ـَ : aw

(و) ـُ : uw   (ي) ـِ : iy / iyy

Huruf *tā'* marbutah (ة) ditransliterasikan sebagai *hā'* (ه / ه) atau *tā'* (ت). Keseluruhan ejaan adalah mengikut tulisan, tetapi kadangkala dieja mengikut bunyi.

Artikel:

(ال): al- (al-Ibānah)

Manakala terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dalam disertasi ini berdasarkan kepada **Tafsir Pimpinan al-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an**, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, kecuali di sesetengah tempat ia diringkaskan mengikut kesesuaian ayat dan maksud.

[3] Alif jika menjadi konsonan ditransliterasikan sebagai a juga.

KEPENDEKAN

b.	-	ibn/bin
Cet.	-	Cetakan
dlm.	-	dalam
ed.	-	edit
EI[2]	-	The Encyclopaedia of Islam (Edisi kedua)
H.	-	Hijrah
hlm.	-	halaman
Ibid.	-	Ibidiem
Jld.	-	Jilid
M.	-	Masihi
m.	-	Meninggal
no.	-	nombor
op. cit.	-	opera citato
(r. 'a)	-	radiya'llāh 'anhu/hum
(ṣ. 'a.w.)	-	salla'llāh 'alayhi wa sallām
(S.W.T.)	-	Subḥāna-Hu Wa Ta'ālā
terj.	-	terjemahan
t.p.	-	tanpa pengarang
t.t.	-	tanpa tahun
Vol.	-	Volume

KEPENDEKAN NAMA BUKU

1. **'Aqīdah al-Nājīn**	-Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn.**
2. **Al-Arba'īn**	-al-Rāzī, **Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn.**
3. **Bidāyah al-Mubtadī**.	-Tanpa pengarang, **Bidāyah al-Mubtadī wa 'Umdah al-Awlād.**
4. **Al-Durr al-Nafīs**	-Muḥammad Nafīs al-Banjārī, **Al-Durr al-Nafīs fī Bayān Wāḥidah al-Af'āl wa al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt al-Taqdīs.**
5. **EI**[2]	-**Encyclopaedia of Islam.**
6. **Farīdah al-Farā'id**	-Aḥmad al-Faṭānī, **Farīdah al-Farā'id fī 'Ilm al-'Aqā'id.**
7. **Al-Farq**	-al-Baghdādī, **al-Farq bayn al-Firaq.**
8. **Fī 'ilm al-Kalām**	-Subhī, **Fi 'ilm al-Kalām, Dirāsat Falsafiyyah li- Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah.**
9. **Hidāyah al-Sālikīn**	-'Abd al-Ṣamad al-Falembānī, **Hidayah al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin.**
10. **Hidāyah al-Ṣibyān**	-Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Ṣibyān fī Ma'rifah al-Islām wa al-Imān.**

11. **Al-Ibānah**	-al-Asy'arī, **al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah.**
12. **Al-Iqtiṣād**	-al-Ghazālī, **al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād.**
13. **Al-Irsyād**	-al-Juwainī, **al-Irsyād 'ilā Qawāṭī al-'Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād.**
14. **ISEAS**	**-Institute of Southeast Asian Studies.**
15. **JAOS**	**-Journal of The American Oriental Society.**
16. **Al-Kasysyāf**	-al-Zamakhsyarī, **al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl wa 'uyūn al-'Aqāwil fī wujuh al-Ta'wīl.**
17. **Kifāyah al-'Awwām**	-al-Faḍālī, **Kifāyah al-'Awwām Fimā Yajib 'Alayhim Min 'Ilm al-Kalām.**
18. **Al-Luma'**	-al-Asy'arī, **Kitāb al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al- Ziyagh wa al-Bidā'.**
19. **Maqālāt al-Islāmiyyīn**	-al-Asy'arī, **Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn**.
20. **Maṭla' al-Badrayn**	-Muḥammad al-Faṭānī, **Maṭla' al-Badrayn wa Majma' al-Bahrayn.**
21. **Al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār**	-al-Maqrizī, **Kitāb al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār bi Dhikr al-Ḥuṭaṭ wa al-Athār al-Ma'rūf bi al-Ḥuṭaṭ.**

22. **Mekka in the Latter Part of the 19th Century** -C. Snouck Hurgronje, **Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning-The Muslims of the East-Indian-Archipelago.**

23. **Al-Milal** -al-Syahrastānī, **al-Milal wa al-Niḥāl.**

24. **Muḥaṣṣal** -al-Rāzī, **Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn min al-Falāsifah wa al-Mutakallimīn.**

25. **Al-Mu'jam al-Mufahras** -'Abd al-Bāqī, **al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm.**

26. **Al-Munqidh** -al-Ghazālī, **al-Munqidh min al-Ḍalāl.**

27. **Muslim Intellectual** -Watt Montgomery, **Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali.**

28. **Muslim Theology** -Seale, **Muslim Theology, A Study of Origins with Reference to the Church Fathers.**

29. **Nihāyah al-Iqdām** -al-Syahrastānī, **Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām.**

30. **Uṣūl-al-Tawḥīd** -Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Uṣūl al-Tawḥīd fī Ma'rifah Ṭarīq al-Imān li Rabb al-Majīd.**

31. **Rūḥ al-Ma'ānī** -al-Alūsī, **Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm al-Sab' al-Mathānī.**

32. **Sabīl al-Muhtadīn** -Muḥammad Arsyād al-Banjārī, **Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī Amar al-Dīn.**

33. **Siyār al-Sālikīn** -'Abd al-Ṣamad al-Falembānī, **Siyār al-Sālikīn 'ilā 'Ibādah Rabb al-'Ālamīn (Fī Ṭarīqah Sādāt al-Ṣufiyyah).**

34. **Sulam al-Mubtadī** -Dāwud al-Faṭānī, **Sulam al-Mubtadī fī Ma'rifah Ṭarīqah al-Muhtadī.**

35. **Tafsīr al-Kabīr** -al-Rāzī, **Mafātiḥ al-Ghaib @ al-Tafsīr al-Kabīr.**

36. **Al-Tamhīd** -al-Bāqilānī, **Kitāb al-Tamhīd fī al-Radd 'alā al-Mulḥidah wa al-Mu'aṭṭilah wa al-Rāfidah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah.**

37. **Tuḥfah al-Rāghibīn** -Tanpa Pengarang, **Tuḥfah al-Rāghibīn fī Bayān Haqīqah Imān al-Mu'minīn wa ma Yufsiduh min Riddah al-Murtaddīn.**

KANDUNGAN

Halaman

BAB PERTAMA

PENDAHULUAN

KITAB JAWI: SUATU PENGENALAN

BAB KEDUA

KEDUDUKAN TAUHID DALAM ISLAM DAN KONSEP SIFAT DUA PULUH DALAM KITAB JAWI



BAB KETIGA

KONSEP PERBUATAN-PERBUATAN ALLAH DALAM KITAB JAWI

BAB KEEMPAT

KONSEP *QAḌĀ'* DAN *QADAR* DALAM KITAB JAWI

BAB KELIMA

PENUTUP

BAB PERTAMA

PENDAHULUAN

1.1: Sejarah Penulisan dan Perkembangan Kitab Jawi

Sebelum mengkaji dengan lebih lanjut tentang Konsep Ilmu Tauhid Dalam Kitab Jawi, pengetahuan berkenaan dengan sejarah kelahiran kerajaan Melayu-Islam di Nusantara dan sumbangannya dalam menggalakkan penulisan Kitab Jawi adalah penting bagi memudahkan pengkajian seterusnya. Akan tetapi dalam bahagian ini penulis akan meninjau perkara tersebut secara sepintas lalu sahaja, kerana penulis akan memfokuskan perbincangan kepada aspek-aspek keilmuan yang terkandung dalam Kitab Jawi beserta dengan pengarang-pengarangnya.

Pada abad ke-9 Masihi muncul kerajaan Islam yang pertama di Perlak. Kerajan ini ditubuhkan pada tahun 840 Masihi, dan rajanya yang pertama ialah Sultan Sayid Maulana 'Abd al-'Aziz Syah (840-864 M).[1] Kemudian diikuti pula oleh penubuhan

---

[1] Lihat A. Hasjmy, "Adakah Kerajaan Islam Perlak Negeri Islam Pertama di Asia Tenggara?", dlm. A. Hasjmy (ed.), **Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia**, P.T. al-Ma'arif, Bandung, 1981, hlm. 146-148.

kerajaan Samudera-Pasai pada tahun 1042 Masihi dengan raja pertamanya Meurah Giri yang bergelar Maharaja Mahmud Syah. Hasil daripada kegiatan para mubaligh dari Pasai, maka terbentuk pula kerajaan Patani di selatan Thai pada abad ke-13 dan ke-14 Masihi.[2]

Sementara itu, pada tahun 1400 Masihi muncul pula kerajaan Melaka dengan raja pertamanya Parameswara, kemudian pada tahun 1414 Masihi, Melaka telah menjadi kerajaan Islam apabila rajanya yang kedua memeluk agama Islam. Kerajaan Acheh pula meskipun telah ditubuhkan sejak tahun 1205 Masihi oleh Meurah Johan,[3] namun kegemilangannya tercapai selepas kejatuhan kerajaan Melaka pada tahun 1511 Masihi. Manakala di Jawa kerajaan Giri dan Demak muncul pada tahun 1470-an ketika kerajaan Majapahit sedang di ambang keruntuhan.[4]

---

[2] Untuk keterangan lanjut, lihat A. Bangnara, **Patani Dahulu dan Sekarang**, Penyelidikan Angkatan al-Fatani, Bangkok, 1977; Ibrahim Shukri, **Sejarah Kerajaan Melayu Petani**, Majlis Agama Islam, Kelantan, 1961.

[3] Tentang biografi Meurah Johan, lihat A. Hasjmy, **Meurah Johan Sultan Acheh Pertama**, Bulan Bintang, Jakarta, 1976.

[4] Lihat Solichin Salam, **Sejarah Islam di Jawa**, Jayamurni, Jakarta, 1964; **Sekitar Wali Sanga**, Menara Kudus, Yogyakarta, 1974.

Demikian juga kerajaan Johor-Riau muncul selepas kemunduran kerajaan Acheh.

Walau bagaimanapun, tidak ada karya-karya utama dalam bahasa Melayu-Islam mengenai Islam yang dapat dibuktikan hasil daripada zaman awal ini atau hasil sumbangan daripada kerajaan Islam yang awal ini.

Lantaran itu, para sarjana tidak bersependapat dalam menetapkan tarikh sebenar bermulanya penulisan manuskrip-manuskrip Melayu Jawi di Nusantara. Namun setelah kerajaan Melaka jatuh ke tangan Portugis pada tahun 1511 Masihi, Acheh telah muncul sebagai kerajaan yang menjadi pelindung kepada para sarjana dan pedagang. Dalam hubungan ini, Acheh sebagai suatu kuasa Melayu-Islam di rantau ini telah menghasilkan banyak karya Melayu-Islam dalam bidang pemikiran Islam, meskipun dalam bentuk terjemahan daripada bahasa Arab ke bahasa Melayu di samping risalah-risalah yang berkaitan dengan agama.[5]

[5] Lihat Mahayudin Haji Yahaya, **Islam di Alam Melayu**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, Cet. I, 1998, hlm. 62-63.

Pada peringkat awal zaman ini, karya-karya Melayu-Islam berkaitan dengan pemikiran dihasilkan oleh penulis-penulis dari Sumatera, tetapi kemudiannya muncul penulis-penulis lain seperti dari Kepulauan Riau-Lingga, Kalimantan Barat. Malah orang Melayu-Islam Patani juga turut menyumbangkan tulisan mereka. Kebanyakan dari karya-karya ini telah disiapkan semasa mereka berada di Mekah terutama karya-karya yang ditulis oleh pengarang dari Kalimantan Barat dan Patani.[6]

Dengan kemunculan Kesultanan Acheh (1511-1650 Masihi) selepas Kesultanan Melaka (1400-1511 Masihi) dan kemudian Kesultanan Johor-Riau (1650-1850 Masihi), maka telah didapati karya-karya dalam bidang perundangan Islam yang berdasarkan Mazhab Syāfiʿī telah ditulis dalam bentuk Kitab Jawi, misalnya kitab **al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm** telah dihasilkan oleh Syaikh Nūr al-Dīn al-Rānīrī (w. 1658 Masihi).

Menurut satu sumber, dikatakan pada abad ke-17 Masihi ketika Kedah diperintah oleh Sultan Muzaffar Syah, raja Acheh

[6] Ini dapat diketahui melalui keterangan yang mereka nyatakan pada kitab yang ditulis, misalnya mereka menyatakan bahawa ia telah disiapkan di Mekah.

telah mengirimkan dua buah kitab karya al-Rānīrī, iaitu kitab **al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm** dan **Bāb al-Nikāḥ** ke Kedah[7] atau sehingga akhir abad ke-17 Masihi ia masih digunakan dan dipelajari di Acheh.[8]

Justeru itu, dengan kelahiran beberapa buah Kerajaan Melayu-Islam di rantau Asia Tenggara pada dekad-dekad lampau tersebut, maka sejumlah besar karya Melayu-Islam dalam pelbagai bidang keilmuan Islam seperti akidah, fekah dan tasawuf telah dihasilkan oleh para ulama di Nusantara.

Karya-karya yang dihasilkan oleh para ulama silam dalam pelbagai bidang tersebut yang berbentuk Kitab Jawi yang tersimpan sebagai naskhah-naskhah atau manuskrip-manuskrip Melayu-Islam di perpustakaan-perpustakaan dan muzium-muzium di serata dunia sama ada yang berbentuk koleksi-koleksi kerajaan, institusi-institusi pengajian tinggi ataupun koleksi-

---

7 Zulkifli Mohd. Salleh (ed.), **Hikayat Merong Mahawangsa**, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1972, hlm. 149; R.O. Winstedt, "A History of Kedah", dlm. **JMBRAS**, XIV, Pt. 3 (1936), hlm. 157.

8 C. Snouck Hurgronje, **The Achenese**, II, (terj.) A.S.W. O'Sullivan, E.J. Brill, Leiden, 1906, hlm. 5.

koleksi perseorangan merupakan khazanah pengetahuan Islam yang sangat berharga.[9]

Sehubungan itu, penerokaan dan pengkajian terhadap karya-karya atau manuskrip-manuskrip yang dihasilkan oleh tokoh-tokoh ulama silam ini adalah sangat penting terutamanya untuk mengetahui sejauh mana kewibawaan dan kesarjanaan para ulama itu dalam mengisi khazanah Islam di Nusantara.

Namun demikian, kajian ini hanya memfokuskan kepada Kitab Jawi yang berkaitan dengan ilmu tauhid yang telah diterbitkan di pasaran serta banyak digunakan dalam pengajaran seharian sejak zaman awal Islam di Nusantara sehingga kini. Lantaran itu, manuskrip-manuskrip yang belum diterbitkan tidak

---

[9] Untuk mengetahui senarai manuskrip-manuskrip Islam di Nusantara dalam pelbagai bidang keilmuan serta spesifikasinya, lihat Engku Ibrahim Ismail dan Osman Bakar, **Bibliografi Manuskrip Islam di Muzium Islam Malaysia**, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri dan Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 1992. Selanjutnya bagi maklumat-maklumat tambahan berkenaan dengan penkatalogan manuskrip Melayu di Eropah serta keterangan yang berkaitan dengannya, lihat Mahayudin Haji Yahaya, **op. cit.**, hlm. 83-93. Menurut M.Van Bruinessen terdapat lebih kurang 500 karya yang dihasilkan oleh para ulama silam (tradisional) terdapat di pasaran, yang mana 100 kitab ditulis dalam bahasa Arab. Lebih kurang 200 kitab dalam bahasa Melayu/Jawi dan 150 kitab ditulis dalam bahasa Jawa, manakala selebihnya ditulis dalam bahasa Sunda, Madura dan Acheh. Lihat M.Van Bruinessen, **Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia**, Mizan, Bandung, Cet. ke-II, 1995, hlm. 20.

termasuk dalam kajian ini. Begitu juga dengan hikayat (cerita) tidak termasuk dalam bidang kajian ini kerana cerita-ceritanya banyak mengandungi tokok tambah dan tidak berasaskan fakta sejarah yang sebenarnya.

Tidak dapat dinafikan bahawa pengkajian terhadap sejarah penulisan Kitab Jawi dan perkembangannya adalah sangat penting. Antara lain ia bertujuan untuk mengetahui sumbangan-sumbangan ulama Melayu di Nusantara melalui karya-karya yang dihasilkan oleh mereka.

Perlu diketengahkan bahawa tulisan Jawi yang digunakan oleh para ulama di Nusantara dalam penulisan Kitab Jawi adalah berasal daripada huruf-huruf Arab. Dalam perkembangan selanjutnya, tulisan ini mencampurkan huruf-huruf Arab yang terdiri daripada 29 huruf dengan lima huruf bukan Arab yang dicipta oleh orang Melayu sendiri.

Hakikat ini diakui oleh S.M. Naquib al-Attas, menurut beliau lima huruf bukan Arab yang terdapat dalam huruf Jawi ialah ca (چ), nga (ڠ), pa (ڤ), ga (ݢ), dan nya (ڽ). Tambah beliau lagi, huruf-huruf baru itu dicipta untuk melambangkan bunyi-

bunyi yang lazim pada lidah orang Melayu. Huruf-huruf baru itu juga ditiru daripada huruf Arab, misalnya huruf ca (چ) diambil daripada huruf jim (ج), huruf nga (ڠ) daripada huruf 'ain (ع), huruf pa (ڤ) daripada huruf fa (ف) dan ga (ڬ) diambil daripada huruf kaf (ك).[10]

Manakala menurut Omar Awang pula huruf ca (چ) dan ga (ݢ) diambil daripada huruf Parsi kerana bahasa itu berkembang dengan luas di Asia Tengah dan India. Pengaruhnya juga telah sampai ke Alam Melayu dibawa oleh penulis Islam seperti Hamzah Fansuri yang dikatakan telah menguasai bahasa tersebut, malah membuat petikan-petikan bahasa Parsi dalam tulisannya.[11]

Sungguhpun demikian, menurut Hamka huruf Jawi atau huruf Melayu telah mula dikurangkan pemakaiannya dan digantikan dengan pemakaian huruf Rumi (istilah Malaysia) atau huruf Latin (istilah Indonesia) dengan secara meluas selepas

---

[10] S.M. Naquib al-Attas, **Preliminary Statement On A General Theory of the Malay-Indonesian Archipelago**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1969, hlm. 27-28. Selanjutnya lihat Omar Amin Husin, **Sejarah Bahasa dan Bangsa Melayu**, Pustaka Antara, Kuala Lumpur, 1962, hlm. 183.

[11] Omar Awang, "Kesan Pengaruh Agama Islam dan Bahasa Arab Dalam Bahasa Melayu", Kertas kerja **Seminar Pengajian Melayu 25 Tahun**, Anjuran Universiti Malaya, 1978, hlm. 3.

diadakan Kongres Bahasa di Singapura dan Johor pada tahun 1956. Manakala penukaran pemakaian huruf Jawi kepada huruf Rumi telah dilakukan lebih awal lagi di Indonesia iaitu pada tahun 1931.[12]

Berbalik kepada sejarah penulisan Kitab Jawi, sebenarnya pengarang-pengarang Kitab Jawi berasal dari segenap pelusuk Kepulauan Melayu. Misalnya pada abad ke-18 Masihi hingga awal abad ke-19 Masihi, antara pengarang yang penting ialah Syihāb al-Dīn b. 'Abd Allāh Muḥammad, Kemas Fakhr al-Dīn, 'Abd Al-Ṣamad al-Falembānī, Kemas Muḥammad b. Aḥmad dan Muḥammad Muḥyī al-Dīn b. Syihāb al-Dīn yang berasal dari Palembang di Sumatera Selatan.[13]

Selanjutnya ialah Muḥammad Arsyād al-Banjārī dari Kalimantan Selatan; 'Abd al-Waḥāb al-Bugisī dari Sulawesi; 'Abd al-Raḥmān al-Maṣri al-Batāwī dari Batavia, Zayn al-'Ābidīn b.

---

[12] Lihat **Islam dan Kebudayaan Melayu**, (kumpulan kertas-kertas kerja Seminar Kebudayaan pada 25-28 Julai 1976 di UKM), hlm. 169.

[13] Azyumardi Azra, **Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia**, Mizan, Bandung, Cet. I, 1994, hlm. 243.

Muḥammad al-Faṭānī dan Dāwud b. 'Abd Allāh al-Faṭānī dari Wilayah Patani di Thailand Selatan.[14]

Ringkasnya, tempat asal mereka boleh diketahui berdasarkan nama gelaran yang terdapat di hujung nama mereka. Misalnya al-Faṭānī dari Patani, al-Falembānī dari Palembang dan al-Funtiyānī dari Pontianak. Namun demikian, terdapat juga pengarang Kitab Jawi yang tidak dapat dikenal pasti kerana mereka tidak meletakkan nama pada karya yang dihasilkan atau hanya meletakkan nama tempat asal mereka sahaja. Sebahagian daripada pengarang Kitab Jawi mengarang menggunakan bahasa Arab seperti Aḥmad al-Faṭānī dan Nawāwī al-Bentānī.[15]

Dalam hal penulisan, pelbagai aspek pengetahuan Islam terdapat dalam kitab Jawi seperti aspek Tauhid (*Uṣūl al-Dīn*), Fekah (Perundangan Islam), Hadis dan Tasawuf (Akhlak). Selain itu, terdapat juga Tafsir al-Qur'an dalam Kitab Jawi walaupun

[14] **Ibid.**

[15] Wan Muhammad Shaghir b. Abdullah, **Dian**, Kota Bahru, no. 49 (1972), hlm. 48.

jumlahnya sangat sedikit kerana al-Qur'an hanya ditafsirkan apabila ia berkaitan dengan sesuatu pokok perbincangan.[16]

1.1.1 : Aspek Tauhid (*Uṣūl al-Dīn*)

Menurut kajian yang dijalankan oleh M. Van Bruinessen, jumlah karya dalam bidang tauhid sangat sedikit berbanding dengan karya dalam bidang fekah. Begitu juga dalam kurikulum pengajaran di pondok atau pesantren kerana generasi umat Islam terdahulu khususnya di Nusantara lebih menunjukkan minat kepada kosmologi, eskatologi dan metafizik. Sebagai buktinya menurut beliau dapat dilihat melalui karya-karya yang dihasilkan oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī, 'Abd al-Ra'ūf al-Singkil dan 'Abd Ṣamad al-Falembānī. Lantaran itu, beliau menambah bahawa karya-karya tentang ilmu tauhid kebanyakannya hanyalah pemaparan terhadap pendapat-pendapat al-Asy'arī tentang sifat-sifat Allah

PERPUSTAKAAN UNIVERSITI MALAYA

[16] G.W.J. Drewes mengemukakan tiga buah kitab tafsir yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu/Jawi tetapi belum diterbitkan. Lihat Drewes, **Directions for Travellers On the Mystic Path**, The Haque, 1977, hlm. 217.

dan para Nabi[17] atau yang berkaitan dengan ajaran 'Sifat Dua Puluh'.

Salah satu daripada Kitab Jawi yang awal diterbitkan yang menyentuh aspek-aspek tauhid ialah kitab **Bad' Khalq al-Samāwāt Wa al-'Arḍ** oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī yang berasal dari Rander, India pada bulan Rajab 1047 H/1639 M.[18] Penulisan kitab ini dilakukan atas permintaan Sultan Iskandar Thani 'Alauddin Mughayat Syah yang memerintah Acheh di antara tahun 1636 Masihi hingga 1641 Masihi.[19]

Kitab ini mengandungi kisah-kisah mengenai kejadian manusia, malaikat, jin dan semua benda di alam ini berdasarkan al-Qur'an, hadis dan cerita-cerita yang bersumber daripada Ka'ab al-Aḥbār dan Waḥāb b. Munabbīh. Justeru itu, terdapat beberapa perkara yang sukar diterima oleh akal di samping terdapat juga

---

[17] M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm. 155. Lihat juga jadual III tentang kitab-kitab tauhid yang banyak dipelajari di pondok atau pesantren.

[18] Nūr al-Dīn al-Rānīrī, **Bad' Khalq al-Samāwāt Wa al-Arḍ**, tanpa penerbit, Mekah, 1328-1910. Terdapat juga di tepi kitab **Tāj al-Mulk**, tanpa penerbit, Pulau Pinang, t.t.

[19] Hj. W. Mohd. Shaghir Abdullah, **Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara**, II, Khazanah Fathaniyah, 1991, hlm. 110.

beberapa perkara yang berkaitan dengan pengetahuan sains moden.[20]

'Abd al-Ṣamad al-Falembānī pula telah mengarang kitab yang bertajuk **Zuhrah al-Murīd fī Bayān Kalimah Al-Tawḥīd**, yang antara lain membahas tentang ilmu mantik dan ilmu tauhid pada tahun 1178H/1764M. Kitab ini ditulis atas permintaan sahabatnya dan berpandukan kuliah-kuliah tentang tauhid yang disampaikan oleh Aḥmad b. 'Abd Mun'īm al-Damanhurī di Masjid Al-Haram.[21]

Pengarang Kitab Jawi yang paling produktif pada abad ke-19 Masihi ialah Dāwud b. 'Abd Allāh al-Faṭānī. Beliau telah mengarang lebih daripada 20 buah kitab yang hampir kesemua kitab yang dikarang adalah ketika beliau berada di Mekah. Dalam

---

[20] **Ibid.**, hlm.111-112.

[21] Untuk bibliografi beliau, lihat P.Voorhoeve, "Abd Al-Samad b. 'Abd Allah Al-Palimbani", dlm. **EI**[2] 1, Leiden, 1993, hlm. 92; M. Chatib Quzwain, **Mengenal Allah: Suatu Kajian Mengenai Ajaran Tasauf Syeikh Abdul Samad Al-Palimbani**, Thinker's Library, Selangor, 1996, hlm. 8-9.

bidang tauhid beliau telah mengarang kitab yang bertajuk **al-Durr al-Thamīn** pada tahun 1232H/1816 M.[22]

Sementara itu, kitab **Maṭla' al-Badrayn** pula merupakan salah satu kitab yang menyentuh aspek tauhid dan fekah yang sangat popular yang dikarang oleh Muḥammad b. Isma'īl Dāwud al-Faṭānī pada tahun 1303H/1885 M. Kitab ini telah digunakan sebagai buku teks di setengah-setengah sekolah agama di Malaysia.[23]

Manakala kitab yang ringkas tentang tauhid iaitu **Kitab Sifat Dua Puluh** telah ditulis oleh 'Uthmān b. Abdullah b. Yaḥyā al-Batāwī pada tahun 1304 H/1886 M. Kitab yang lain ialah kitab **Kasyf al-Ghaybiyyah** yang mengandungi kisah tentang penciptaan manusia, malaikat, jin dan kehidupan setelah mati telah dikarang oleh Zayn al-'Ābidīn b. Muḥammad al-Faṭānī pada tahun 1301 H/1883 M.[24] Beliau juga turut mengarang kitab

---

[22] Mohd. Nor Ngah, **Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars**, ISEAS, Singapura, 1983, hlm 6.

[23] **Ibid.**

[24] **Ibid.**, hlm 7.

'Aqīdah al-Nājīn pada 1308 H/1890 M yang merupakan sebuah karya terjemahan daripada bahasa Arab.[25]

Syaikh 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān al-Kelantānī atau lebih dikenali dengan gelaran Tok Wan 'Ali Kutan telah mengarang kitab **Zahrah al-Murīd fī 'Aqā'id al-Tawḥīd**, yang siap dikarang pada tahun 1310 H. Melalui kitab ini beliau telah menjelaskan berkenaan dengan tauhid, sifat-sifat Allah (S.W.T.) serta Rasulullah (ṣ. 'a.w.) dan lain-lain. Kitab ini juga disulami dengan cerita-cerita yang menarik dan berdasarkan sejarah.[26]

Demikian juga terdapat kitab **Minhāj al-Salām** ditulis oleh Muḥammad Zayn al-Dīn b. Muḥammad al-Badāwī al-Sambāwī yang juga terkenal dengan kitabnya yang bertajuk **Sirāj al-Hudā** yang ditulis sekitar tahun 1885-1886 Masihi yang antara lain membicarakan mengenai ajaran 'Sifat Dua Puluh' dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya.

---

[25] **Ibid.**, hlm. 2.

[26] Lihat Ismail Awang, "Tok Wan Ali Kutan (1837-1913)", dlm. Ismail Che Daud (ed.), **Tokoh-Tokoh Ulama' Semenanjung Melayu (1)**, Mājlis Ugama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Kelantan, Kota Bharu, 1998, hlm. 77-78.

1.1.2: Aspek Fekah (Perundangan Islam)

Pendidikan ilmu fekah telah menjadi asas yang kuat kepada pendidikan pondok atau pesantren di Nusantara. Lantaran itu, aspek fekah telah diberi penekanan yang kuat oleh para ulama di Nusantara. Karya-karya berkenaan dengan fekah juga banyak dikarang sama ada dalam bahasa Arab atau dalam bahasa Melayu/Jawi. Di antara kitab-kitab fekah dalam bahasa Arab yang paling masyhur atau banyak digunakan dalam sistem pendidikan pondok atau pesantren di Nusantara ialah kitab **Minhāj al-Ṭālibīn** karangan Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Syarāf al-Nawāwī. (W. 676 H) dan syarah (komentar) atas kitab ini yang dilakukan oleh Ibn Ḥajr al-Haytamī (W. 973 H) iaitu kitab **Tuḥfah al-Muhtāj**.[27]

Selanjutnya ialah kitab **Taqrīb (al-Ghāyah wa al-Taqrīb)** atau terkenal dengan nama **Mukhtaṣār** karangan Abū Syujā' al-

[27] **Tuḥfah al-Muhtāj** karya Ibn Ḥajr dan **Nihāyah al-Muhtāj** karya Syam al-Dīn al-Ramlī adalah karya fekah yang paling berautoriti menurut para ulama di Nusantara. Jika terdapat perbezaan pendapat di antara kedua-dua karya ini, biasanya mereka akan memilih pendapat Ibn Ḥajr sebagai rujukan. Lihat M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm. 119.

Isfahānī (W.593 H) dan syarah (komentar) yang dilakukan oleh Ibn Qāsim al-Ghazzī (W. 918 H) iaitu kitab **Fatḥ al-Qarīb**.[28]

Dalam bahasa Jawi/Melayu pula Nūr al-Dīn al-Rānīrī telah mengarang kitab fekah yang pertama iaitu kitab **al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm**.[29] Beliau mengambil masa lebih kurang 10 tahun untuk menyelesaikan karya ini iaitu dari tahun 1044 H hingga tahun 1054 H/1634-1694 M.[30]

Karya ini seperti kata pengarangnya sendiri, adalah berdasarkan kepada **Minhāj al-Ṭālibīn** oleh Imām Nawāwī (W.1227 M), **Manhāj al-Ṭullāb** (ringkasan **Minhāj al-Ṭālibīn**) oleh Zakariyyā al-Anṣārī (W.1520) di samping syarah **Fatḥ al-Wahhāb, Hidāyah al-Muhtāj**, syarah **Mukhtaṣar al-Fatāwā** oleh Ibn Ḥajr al-Haytamī (W.1567 M), **'Umdah al-Sālik wa 'Uddah al-Nāsik** oleh

---

[28] **Ibid.**, hlm. 117-123. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang cabang keilmuan bagi setiap kitab tersebut, lihat jadual I, II, III dan IV.

[29] Di cetak di tepi kitab **Sabīl al-Muhtadīn**, karangan Muḥammad Arsyād al-Banjārī.

[30] Hj. W. Mohd. Shaghir Abdullah, **op. cit.**, hlm. 115.

Syihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Ḥajr al-Makkī dan **al-Anwār Li 'Amal al-Barārah** oleh Ardabīlī.[31]

Nūr al-Dīn al-Rānīrī merupakan seorang penulis yang produktif dan telah mengarang tidak kurang daripada 29 buah kitab yang kebanyakannya membicarakan berkaitan dengan tasawuf, tauhid, fekah, hadis, sejarah dan perbandingan agama.[32] Lantaran itu, beliau juga adalah tokoh penting yang turut memainkan peranan dalam perkembangan penulisan kitab fekah di Nusantara.

Pada penghujung abad ke-18 Masihi pula, Muḥammad Arsyād al-Banjārī telah menulis kitab fekah yang bertajuk **Sabīl al-Muhtadīn**. Kitab ini merupakan salah satu daripada karya utama dalam bidang fekah di Nusantara setelah kitab **al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm** oleh al-Rānīrī dan **Mir'at al-Ṭullāb** oleh al-Singkilī. Muḥammad Arsyād menyatakan dalam catatan pendahuluannya

---

[31] Lihat Nūr al-Dīn al-Rānīrī, **al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm**, hlm. 5. Hj. W. Mohd. Shaghir Abdullah, **op. cit.**, hlm. 115-116; Hawash Abdullah, **Perkembangan Ilmu Tasawwuf dan Tokoh-Tokohnya**, al-Ikhlas, Surabaya, 1980, hlm. 29; Mohd. Nor Ngah, **op. cit.**, hlm. 5.

[32] Azyumardi Azra, **op. cit.**, hlm. 180.

bahawa beliau mula menulis **Sabīl al-Muhtadīn** pada 1193 H/1179 M atas permintaan sultan Banjar iaitu Sulṭān Tahmīd Allāh b. Sulṭān Tamjīd Allāh. Karya ini selesai dikarang pada 1195 H/1781 M, terbahagi kepada dua jilid dan mempunyai lebih kurang 500 halaman. Kitab ini membahas secara terperinci aspek-aspek ibadah dari segi fekah. Pada dasarnya, kitab ini merupakan penjelasan lanjut kepada kitab **al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm** karya al-Rānīrī yang banyak menggunakan istilah-istilah dalam bahasa Acheh yang sukar difahami oleh para ulama dan masyarakat Melayu-Indonesia di daerah-daerah lain di sekitar Nusantara.[33]

Kitab **Sabīl al-Muhtadīn** sangat popular di kalangan masyarakat Melayu-Indonesia dan masih digunakan sehingga kini. Ia telah dicetak beberapa kali di Mekah, Istanbul, Kaherah dan tempat-tempat lain di Nusantara. Sumber utama **Sabīl al-Muhtadīn** ialah **Syarḥ Manhāj al-Ṭullāb** oleh Zakariyyā al-Anṣārī,

[33] Muḥammad Arsyād al-Banjārī, **Sabīl al-Muhtadīn**, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1343, hlm. 3-4; Zafry Zamzam, **Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Sebagai Ulama Juru Da'wah**, Karya, Banjarmasin, 1974, hlm. 49; Shaghir Abdullah, **Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matahari Islam**, al-Fathanah, Mempawah, 1983, hlm. 66-67; H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, **Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-Tokohnya di Asia Tenggara**, I, Ramadhani, Solo, 1985, hlm. 81-82; Mohd. Nor Ngah, **op. cit.**, hlm. 5.

Tuḥfah al-Muhtāj karya Ibn Ḥajr al-Haytamī, **Nihāyah al-Muhtāj** karya al-Ramlī dan **Mughnī al-Muhtāj** karya Khaṭīb Syarbinī.[34]

Dengan yang demikian, kitab **Sabīl al-Muhtadīn** telah memainkan peranan yang penting sebagai sumber rujukan bagi Mazhab Syāfi'ī di Nusantara kerana ia sering digunakan dalam pengajaran ilmu fekah terutamanya yang berkaitan dengan ibadat. Keturunan Muḥammad Arsyād al-Banjārī pula telah menyusun kumpulan ajarannya berkenaan dengan dasar-dasar akidah dan fekah yang berjudul **Perukunan Besar al-Banjārī** atau **Perukunan Melayu**. Karya ini juga sering digunakan dalam pengajaran seharian dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dan bahasa Sunda.[35]

Daripada keterangan tersebut jelas menunjukkan bahawa karya-karya yang menyentuh tentang ajaran-ajaran hukum Islam sangat diperlukan oleh umat Islam di Nusantara untuk menjadi panduan dalam kehidupan seharian. Ini secara tidak langsung membuktikan umat Islam di Nusantara mempunyai minat yang

---

[34] Muḥammad Arsyād al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 4.

[35] Zafry Zamzam, **op. cit.**, hlm. 49; M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm.127.

mendalam terhadap aspek-aspek hukum Islam dan tidak hanya menaruh minat terhadap mistisisme Islam sahaja, sebagaimana yang diketengahkan oleh beberapa orang sarjana.[36]

Secara ringkasnya, Muḥammad Arsyād al-Banjārī adalah di antara ulama Melayu-Indonesia yang telah menyumbangkan jasa yang besar bagi membantu perkembangan syariat di Nusantara pada abad ke-18 Masihi. Beliau telah memainkan peranan mengadakan pentadbiran hukum berlandaskan hukum Islam di Kesultanan Banjar. Dalam kaitan ini, peranannya dalam perkembangan bidang fekah dapat dilihat melalui karya-karyanya yang tersebar luas di Nusantara dan digunakan dalam pengajaran seharian.[37]

Pengarang Kitab Jawi yang paling produktif pada abad ke-19 Masihi ialah Dāwud b. 'Abd Allāh al-Faṭānī yang hidup sekitar masa yang sama dengan Muḥammad Arsyād al-Banjārī dan 'Abd al-Ṣamad

PERPUSTAKAAN UNIVERSITI MALAYA

[36] Lihat Deliar Noer, **The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942**, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1978, hlm. 12; C.Geertz, **Islam Observe: Religious Development in Morocco and Indonesia**, Yale University Press, New Haven & London, 1968, hlm. 12-13.

[37] Untuk mengetahui karya-karya Muḥammad Arsyād al-Banjārī, lihat Shaghir Abdullah, **Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matahari Islam**, hlm. 41-58; Zafry Zamzam, **op. cit.**, hlm. 44-49.

al-Falembānī. Beliau telah memberikan sumbangan yang besar dalam usaha penyebaran lebih lanjut doktrin-doktrin hukum Islam di Nusantara. Beliau telah mengarang lebih daripada 20 buah kitab dan yang paling penting dalam bidang fekah, antaranya ialah **Furū' al-Masā'il wa Uṣūl al-Masā'il** yang menerangkan berkaitan dengan peraturan-peraturan dan petunjuk-petunjuk dalam kehidupan seharian, dan kitab **Bughyah al-Ṭullāb al-Murīd Ma'rifah al-Aḥkām bi al-Ṣawāb** yang membahas tentang masalah-masalah ibadah. Kemudian beliau mengarang karya-karya yang lebih kecil seperti **Jāmiʿ al-Fawā'id** berkenaan dengan pelbagai kewajipan umat Islam terhadap sesama Islam dan bukan Islam, **Hidāyah al-Muta'allīm Wa 'Umdah al-Mua'allīm** tentang fekah secara umum, **Muniyyah al-Muṣallī** berkenaan dengan solat, **Nahj al-Rāghibīn fī Sabīl al-Muttaqīn** tentang hubungan-hubungan perdagangan, **Ghāyah al-Taqrīb** berkaitan dengan warisan (*farā'id*), **Idāḥ al-Bāb Lī Murīd al-Nikāḥ bi al-Ṣawāb** tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan perkahwinan dan perceraian serta beberapa tulisan lain yang lebih ringkas tentang fekah.[38]

[38] Lihat H.W.M. Shaghir Abdullah, **Syeikh Daud bin Abdullah Al-Fatani: 'Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara**, Hizbi, Kuala Lumpur, 1990, hlm. 55-59; R.O Winstedt, **A History of Classical Malay Literature**, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1972, hlm. 153-154; V. Matheson & M.B. Hooker, "Jawi Literature In Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition", dlm. **JMBRAS**, I (1988), hlm. 61; M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm. 127.

Bughyah al-Ṭullāb terdiri daripada dua jilid yang masing-masing mengandungi 244 dan 236 halaman dan telah dicetak beberapa kali di Mekah, Kaherah, Istanbul dan pelbagai tempat di Nusantara. Kitab ini sama popularnya dengan **Sabīl al-Muhtadīn** dan masih digunakan dalam pengajaran di wilayah Melayu-Indonesia. **Bughyah al-Ṭullāb** mengandungi penjelasan yang terperinci berkenaan dengan pelbagai kewajipan agama (ibadat) dan dianggap sebagai kitab yang paling sempurna yang membahas tentang aspek ibadat. Sumber utama bagi kitab **Bughyah al-Ṭullāb** adalah **Minhāj al-Ṭālibīn** karya al-Nawāwī, **Faṭh al-Wahhāb** karya Zakariyyā al-Anṣārī, **Tuḥfah al-Muhtāj** karya Ibn Ḥajr al-Haytamī, **Nihāyah al-Muhtāj** karya al-Ramlī dan beberapa karya lain dalam Mazhab Syāfiʿī.[39]

Furū' al-Masā'il pula telah ditulis pada 1254 H/1838 M iaitu sebuah kitab fekah yang lengkap dan terdiri daripada dua jilid, masing-masing mengandungi 275 dan 394 halaman. Karya ini merupakan karya adaptasi daripada karya Syam al-Dīn al-Ramlī

[39] Lihat H.W.M. Shaghir Abdullah, **op. cit.**, hlm. 99-100; M.B. Hooker, **Islamic Law in South-East Asia**, Oxford University Press, Singapōre, 1984, hlm. 32; V. Matheson & M.B. Hooker, **op. cit.**, hlm. 21; M.Van Bruinessen, **op. cit.**

iaitu **al-Fatāwā** dan karya Ḥusayn b. Muḥammad al-Maḥallī iaitu **Kasyf al-Litham** yang dikarang dalam bentuk soal-jawab.[40]

Lantaran itu, melalui gaya penulisannya yang tersendiri ini Dāwud al-Faṭānī telah memperkenalkan suatu metod baru dalam menerangkan tentang selok-belok fekah yang lebih berkesan dan dapat menarik perhatian para pembaca di Wilayah Melayu-Indonesia atau Nusantara.

Daripada keterangan-keterangan di atas, jelaslah bahawa Dāwud al-Faṭānī melalui karya-karya tersebut telah memainkan peranan yang utama dalam sejarah perkembangan dan pengajaran fekah di Nusantara. Walaupun karya-karya beliau menggunakan judul yang berbahasa Arab, tetapi ia ditulis dalam bahasa Melayu/Jawi. Ini secara tidak langsung menunjukkan tujuan beliau adalah supaya umat Islam di Nusantara dapat memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran syariat.[41]

---

[40] Mohd. Nor Ngah, **op. cit.**, hlm. 6.

[41] H.W.M. Shaghir Abdullah, **op. cit.**, hlm.103-104.

Bagi membuktikan kepentingan perkara ini, beliau telah mengutip sebuah hadis yang menunjukkan pentingnya syariat atau fekah bagi umat Islam iaitu, bahawa seorang *faqīh* yang baik dapat mempertahankan dirinya secara lebih baik melawan kejahatan berbanding dengan seribu orang Muslim yang menjalankan kewajipan agama tanpa disertai pengetahuan yang memadai tentang fekah.[42]

Sayid 'Uthmān b. 'Abd Allāh b. 'Aqīl b. Yaḥyā iaitu ulama yang berketurunan Arab di Batavia turut mengarang kitab dalam bahasa Melayu/Jawi. Antara karyanya ialah **al-Qawānīn al-Syar'iyyah** yang merupakan sebuah kitab panduan bagi pengadilan secara Islam dan beberapa karya ringkas yang lain seperti **Adāb al-Insān, Bāb al-Minān** dan **Irsyād al-Anām** yang menyentuh tentang fekah *'ubudiyyah* selain aspek-aspek yang lain.[43] Lantaran itu, banyak karya dalam bidang fekah telah dikarang oleh para ulama Melayu/Indonesia dalam usaha penyebaran Islam di Nusantara.

---

[42] Lihat **Ibid**.

[43] M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm. 127.

Dalam pada itu apabila dikaji daripada sumber-sumber rujukan yang disebutkan, maka dapatlah diambil kesimpulan bahawa kebanyakannya adalah berasaskan karya-karya Ibn Ḥajr al-Haytamī, Syam al-Dīn al-Ramlī, Khaṭīb al-Syarbinī dan Zakariyyā al-Anṣārī. Abdul Jalil Hassan mengakui hakikat ini bahawa para ulama di Nusantara merujuk kepada Ibn Ḥajr al-Haytamī dan Syam al-Dīn al-Ramlī sebagai sumber pengambilan mereka.[44]

Sehubungan ini, kebanyakan tokoh yang menjadi sumber rujukan bagi ulama Nusantara adalah ulama Syafi'iyyah. Ciri utama karya mereka adalah bersifat *syarḥ*, *ḥāsyiyyah* atau *hamisy*. Dalam konteks ini boleh dikatakan bahawa kitab **Tuḥfah al-Muhtāj** karangan al-Haytamī, **Nihāyah al-Muhtāj** karangan al-Ramlī, **Mughnī al-Muhtāj** karangan al-Syarbinī dan **Faṭh al-Wahhāb** karangan al-Anṣārī yang menjadi rujukan utama itu, pada hakikatnya merupakan *syarḥ* atau *ḥāsyiyyah* kepada matan **Minhāj al-Ṭālibīn** karangan al-Nawāwī.[45]

[44] Abdul Jalil Hassan, **Dalil-Dalil Hukum Islam**, Jabatan Agama Johor, Johor Bahru, 1959, hlm. 13.

[45] Mat Sa'ad Abd. Rahman, **Penulisan Fiqh Al-Shafi'I: Pertumbuhan dan Perkembangannya**, Ikatan Studi Islam UKM, Bangi, 1983, hlm. 78-84; Sirajuddin Abbas, **Tabaqat al-Shafiiyah: Ulama Shafii dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad**, Pustaka Tarbiah, Jakarta, 1972,

Selain itu, ciri-ciri karya yang dihasilkan oleh para ulama ketika itu adakalanya menyimpang dan berbeza dengan pendapat imam-imam mazhab yang mengasaskannya yang akhirnya banyak menyebabkan timbulnya perbezaan pendapat. Hakikat ini diakui oleh Deliar Noer iaitu:

> **In spite of their claim to be followers of Madhahib (schools of laws)- mainly the mazhab (school) of Shafi'i-they, did not in general follow the teachings of the founders of the madhahib but confined themselves mainly to teachings of later imam or persons of knowledge, who in any cases deviated from the teachings of the founders.**[46]

1.1.3: Aspek Tasauf (Akhlak)

Dalam bidang tasauf, 'Abd al-Ṣamad al-Falembānī telah menulis kitab **Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk Maslāk al-Muttaqīn** yang diselesaikan penulisannya di Mekah pada tahun 1192 H/1778 M. **Hidāyah al-Sālikīn** antara lain membicarakan berkenaan dengan peraturan-peraturan syariat yang ditafsirkan

---

hlm. 206-208. Selanjutnya lihat M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm. 118-123.

[46] Deliar Noer, **op. cit.**, hlm. 300.

secara tasauf. Sungguhpun demikian karya ini sebenarnya adalah adaptasi daripada **Bidāyah al-Hidāyah** karya al-Ghazālī (W. 505 H/1111 M), kerana menurut beliau, "ia menyampaikan beberapa topik yang terdapat dalam karya al-Ghazālī (**Bidāyah al-Hidāyah**) dalam bahasa Jawi, sementara pada saat yang sama ia membuat sejumlah topik tambahan yang sesuai yang tidak diambil darinya.[47] Secara ringkasnya, beliau turut memuatkan pendapatnya sendiri dalam beberapa perkara.[48]

Sebenarnya selain daripada **Bidāyah al-Hidāyah**, 'Abd al-Ṣamad al-Falembānī turut mengambil bahan dari karya-karya al-Ghazālī yang lain seperti **Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Minhāj al-'Ābidīn** dan **al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn**. Selain itu beliau turut membuat rujukan kepada karya-karya daripada beberapa ulama lain seperti **Yawāqit al-Jawāhir** karya al-Sya'rānī,[49] **al-Durr al-Thamīn** karya

[47] 'Abd al-Ṣamad al-Falembānī, **Hidāyah al-Sālikīn**, tanpa penerbit, Mesir, 1300H/1882M, hlm. 3.

[48] Lihat Mohd. Nor Ngah, **op. cit.**, hlm. 5.

[49] Lihat 'Abd al-Ṣamad al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 5.

'Abd Allāh al-Aydarūs,[50] **al-Bustān al-'Ārifīn** karya al-Qusyāsyī[51] dan **Nafḥah al-Ilāhiyyah** karya al-Sammānī.[52]

Beliau juga turut mengarang **Siyār al-Sālikīn ilā-'Ibādah Rabb al- 'Ālamīn** yang juga merupakan karya adaptasi daripada **Lubāb Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn** yang merupakan versi ringkas **Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn** yang ditulis oleh saudara laki-laki al-Ghazālī, iaitu Aḥmad b. Muḥammad.[53] Seperti **Hidāyah al-Sālikīn**, beliau turut mengambil bahan-bahan tambahan daripada para ulama lain seperti Ibn 'Arabī, al-Jīlī, Ibn 'Aṭā' Allāh, al-Sya'rānī, al-Burhānpūrī, al-Syinnāwī, al-Qusyāsyī, al-Kurānī, al-Nabulusī, al-Bakrī dan al-Sammānī. Seterusnya beliau turut membuat rujukan kepada ulama Melayu-Indonesia seperti 'Abd al-Ra'ūf al-Singkilī dan bahkan Syam al-Dīn al-Samaṭranī,[54] yang dianggap ulama yang sesat oleh sesetengah pengkaji kerana fahaman *Waḥdah al-Wujūd* yang dibawanya.

---

50 **Ibid.**, hlm. 7-8.

51 **Ibid.**, hlm. 75.

52 **Ibid.**, hlm. 273-274.

53 ________, **Siyār al-Sālikīn**, I, Pustaka Nasional, Singapura, t.t., hlm. 3.

54 **Ibid.**, III, hlm. 168-184.

Fahaman *Waḥdah al-Wujūd* telah mendapat kecaman yang hebat daripada para ulama. Misalnya al-Subkī (W.745H/1344M), Ibn Taymiyyah (W.728 H/1328 M) dan Ibn Khaldūn (780 H/1378 M) menghukumkan kafir bagi orang yang berpegang kepada fahaman tersebut. Namun akhirnya beberapa ulama hukum dan ulama hadis yang terkemuka telah membela Ibn 'Arabī yang berpegang kepada fahaman *Waḥdah al-Wujūd*, termasuk Muhyī al-Dīn al-Nawāwī (W. 676 H/1278 M), Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan Zakariyyā al-Anṣārī. Kemudian Ibn 'Arabī juga dibela dengan gigih oleh al-Sya'rānī, seorang ulama sufi.[55]

Siyār al-Sālikīn terdiri daripada empat jilid, ditulis di Mekah dan Taif antara tahun 1193 H/1780 M dan 1203 H/1788 M. Seperti juga **Hidāyah al-Sālikīn** ia ditulis dalam bahasa Melayu/Jawi bagi memudahkan para pembaca di Nusantara. Kedua-dua karya tersebut antara lain menghuraikan prinsip-

[55] Untuk keterangan lanjut tentang pembelaan al-Sya'rānī, lihat Michael Winter, **Society and Religion in Early Ottoman, Egypt: Studies in the Writings of 'Abd Al-Wahhab Al-Sha'rani**, Transaction Book, New Bruswick, 1982, hlm. 160-172. Bandingkan dengan A. Ates, "Ibn Al-'Arabi, Muhyi'l-Din Abu 'Abd Allah b. Muhammad b. 'Ali b. Muhammad b. Al-'Arabi Al-Hatimi Al-Ta'i", dlm. **EI**[2] III, Leiden, 1979, hlm. 710-711. Untuk pembelaan al-Suyūṭī terhadap Ibn al-'Arabī daripada tuduhan murtad dan bahkan kafir, lihat E.M. Sartain, **Jalal Al-Din Al-Suyuti**, I, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, hlm. 26-27.

prinsip keyakinan Islam dan kewajipan-kewajipan agama yang harus diikuti oleh orang yang ingin mengikut jalan tasauf.[56]

Muḥammad Nafīs al-Banjārī pula telah mengarang kitab **al-Durr al-Nafīs**, yang antara lain turut berusaha mengambil jalan tengah antara tradisi tasauf al-Ghazālī yang berorientasikan syariat dengan tradisi tasauf falsafah Ibn al-'Arabī. Karya ini selesai ditulis di Mekah pada tahun 1200 H/1785 M. Tujuan kitab ini ditulis dalam bahasa Jawi adalah bagi memudahkan pembaca yang tidak memahami bahasa Arab.[57]

Kitab **al-Durr al-Nafīs** antara lain mengambil bahan-bahan daripada **Futuhah al-Makkiyah** dan **Fuṣūs al-Ḥikam** karya Ibn al-'Arabī, **Ḥikam** karya 'Aṭā' Allāh, **Insān Kāmil** karya al-Jīlī, **Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn** dan **Minhāj al-'Ābidīn** karya al-Ghazālī, **Risālah al-Qusyairiyyah** karya al-Qusyairī, **Jawāhir wa al-Durār** karya al-Sya'rānī, **Mukhtaṣār al-Tuḥfah al-Mursalah** karya 'Abd

---

[56] Sebahagian daripada ajaran-ajaran 'Abd al-Ṣamad al-Falembānī telah dibahas dalam M. Chatib Quzwain, **op. cit.**, hlm. 31-162.

[57] H.M. Lailly Mansur, **Kitab ad-Durun Nafis: Tinjauan Atas Suātu Ajaran Tasawuf**, Hasanu, Banjarmasin, 1982, hlm. 5-8.

A 510030450

PERPUSTAKAAN UNIVERSITI MALAYA

Allāh b. Ibrāhīm al-Mirghānī dan **Manḥah al-Muḥammadiyyah** karya al-Sammānī.[58]

Sementara itu kitab **Ḥikam** karya Ibn 'Aṭā' Allāh pula telah diterjemahkan oleh Dāwud b. 'Abd Allāh al-Faṭānī ke dalam bahasa Melayu/Jawi dan **Tāj al-'Arūs** juga karya Ibn 'Aṭā' Allāh telah selesai diterjemahkan oleh 'Uthmān b. Syihāb al-Dīn al-Funtiyānī pada 1304H/1886M. Pada 1295H/1878M, Aḥmad Khaṭīb b. 'Abd al-Ghaffār Sambās telah mengarang kitab **Fatḥ al-'Ārifīn** dalam bahasa Melayu/Jawi yang menerangkan berkaitan dengan amalan-amalan tarikat atau sufi menurut Qadiriyyah dan Naqsabandiyyah.[59]

1.1.4: Aspek-aspek lain

Nūr al-Dīn al-Rānīrī telah mengumpulkan sejumlah hadis yang diterjemahkannya dari bahasa Arab ke bahasa

---

[58] Untuk bahasan lebih lanjut kitab **al-Durr al-Nafīs**, lihat H.M. Lailly Mansur, **op. cit.**, hlm. 14-59.

[59] Mohd. Nor Ngah, **op. cit.**, hlm. 6.

Melayu/Jawi[60] dalam karyanya **al-Fawā'id al-Bahiyah fī al-Aḥadīth al-Nabawiyah** atau dikenali juga dengan **Hidāyah al-Habīb fī al-Targhīb wa al-Tarhīb**. Karya ini merupakan karya pertama dalam bidang hadis di Asia Tenggara dalam bahasa Melayu/Jawi (1045H/1635M). Dalam risalah ini, beliau telah menerangkan hadis-hadis berpandukan ayat-ayat al-Qur'an. Di dalam risalah ini sebanyak 831 buah hadis telah dikumpulkan.[61]

Dalam pada itu, Syaikh 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān al-Kelantānī telah mengarang kitab **Jauhar al-Mauhūb** pada tahun 1306 H/1888 M iaitu sebuah karya terjemahan kepada 400 hadis yang dikumpul oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.[62] Pembicaraannya mengandungi pelbagai bidang seperti akhlak, fekah dan terdapat hadis serta cerita-cerita yang dianggap sebagai *targhīb* dan *tarhīb*. Di samping itu kitab ini juga mengandungi persoalan tentang kelebihan-kelebihan akal ditinjau daripada aspek falsafah atau

[60] Azyumardi Azra, **op. cit.**, hlm. 187.

[61] Untuk mengetahui ringkasan kitab tersebut, lihat Hj.W. Mohd. Shaghir Abdullah, **Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara**, II, hlm. 62-64.

[62] Kitab ini terbahagi kepada 40 bab dan tiap-tiap bab mengandungi 10 hadis. Lihat 'Alī al-Kelantānī, **Jauhar al-Mauhub**, hlm. 4.

hikmat.[63] Kitab **Tanbīh al-Ghāfilīn** pula telah dikarang oleh 'Abd Allāh b. 'Abd al-Mubīn pada tahun 1303 H/1885 M.[64]

Menyentuh bidang tafsir al-Qur'an pula, kelihatannya bidang ini sangat sedikit dikarang oleh para ulama di Nusantara dalam bentuk Kitab Jawi. Namun begitu dalam sistem pengajian pondok, **Tafsīr al-Jalālayn** yang dikarang oleh Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī (W. 864 H/1459 M) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī sering digunakan walaupun terdapat tafsir al-Qur'an dalam bahasa Melayu/Jawi yang ditulis oleh Syaikh 'Abd al-Ra'ūf b. 'Alī al-Fansurī pada pertengahan abad ke-17 Masihi[65] iaitu **Tarjumān al-Mustafīd** atau **Tafsīr al-Bayḍāwī**.[66]

Begitu juga dalam aspek sejarah Islam, hanya dalam tahun 1922 Masihi, Syed Syaikh al-Hādī telah menerbitkan sebuah kitab sejarah iaitu **al-Tārīkh al-Islāmī** dalam bentuk kitab Jawi. Kitab

[63] Ismail Awang, "Tok Wan Ali Kutan (1837-1913)", dlm. Ismail Che Daud (ed.), **op. cit.**, hlm. 79-81.

[64] Mohd Nor Ngah, **op. cit.**, hlm. 7.

[65] HAMKA, **Pengantar Qur'an al-Karim H.B. Jasin**, Bulan Bintang, Jakarta, 1977, hlm. 7.

[66] Untuk mengetahui lebih lanjut tentang kitab tafsir ini dan data kandungan ringkasnya, lihat Hj. W. Mohd. Shaghir Abdullah, **op. cit.**, hlm.157-166.

sejarah ini mengandungi 250 halaman walaupun rancangan asal beliau untuk menerbitkan sebanyak 20 jilid tetapi oleh kerana sambutan yang tidak memuaskan maka rancangan tersebut tidak diteruskannya.[67]

Akan tetapi menurut Drewes, terdapat terjemahan karya **Futūḥ al-Syām** karya al-Wāqidī (W. 874 M) tetapi sehinga kini masih dalam bentuk manuskrip dan tidak banyak digunakan.[68] Manakala **Kitāb Seribu Mas'alah** hasil karya Ki Agus Muḥammad Mizan pada 1273H/1856M telah diberi perhatian yang lebih oleh para ulama di Nusantara walaupun terdapat kutipan dan penafsiran al-Qur'an serta fakta sejarah yang banyak menyeleweng.[69]

Secara ringkasnya, banyak aspek yang dibincangkan oleh

---

[67] Li Chuan Siu, **A Bird's-Eyes View of the Development of Modern Malay Literature**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1970, hlm. 10.

[68] G.W.J. Drewes, **op. cit.**, hlm. 218.

[69] Menurut sumber sejarah Islam, 'Abd Allāh b. Salām tidak pernah bertanya kepada Nabi (ṣ.'a.w.) sebanyak seribu persoalan. 'Abd Allāh b. Salām memeluk Islam secara tiba-tiba selepas Nabi (ṣ.'a.w.) tiba di Madinah atau menurut sumber yang lain, semasa Nabi masih berāda di Mekah. Lihat J. Horovits, " 'Abd Allah b. Salam", dlm. **EI**[2] I, Leiden, 1960, hlm. 52.

para ulama di Nusantara melalui karya-karya yang telah dihasilkan. Daripada perbincangan tersebut juga dapat dirumuskan bahawa di dalam bidang tauhid, para ulama Kitab Jawi kebiasaannya mengeluarkan pendapat berasaskan fahaman Asyā'irah, bidang fekah berasaskan mazhab Syafi'ī, tasauf berasaskan al-Ghazālī dan tarikat pula berasaskan Naqsabandiyyah dan Qadiriyyah.[70]

1.2: Format Umum Kitab Jawi

Kebanyakan Kitab Jawi adalah hasil terjemahan atau ubah suai (adaptasi) daripada kitab berbahasa Arab, tetapi pengaruh persekitaran tempatan turut diambil kira dalam penulisan Kitab Jawi. Ada kalanya tajuk sesebuah kitab diubah, misalnya kitab **Umm al-Barāhīn** oleh al-Sanūsī (W. 895H/1490M) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu/Jawi oleh Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn pada 1757 Masihi dengan tajuk **Bidāyah al-Hidāyah**. Muḥammad Zayn al-Dīn b.. Muḥammmad al-Badawī telah menterjemahkan kitab tersebut dengan memberi

[70] Lihat C. Snouck Hurgronje, **Mekka in the Latter Part of the 19th Century**, (terj.) J.H. Monahan, E.J. Brill, Leiden, 1970, hlm. 193.

nama **Sirāj al-Hudā** pada tahun 1886 Masihi dan terjemahan ketiga dilakukan oleh Zayn al-'Ābidīn b. Muḥammad al-Faṭānī dengan nama **'Aqīdah al-Nājīn** pada tahun 1890 Masihi.[71]

Bagi terjemahan berbahasa Melayu/Jawi, teks berbahasa Arab dipotong-potong supaya menjadi kalimat yang pendek, kemudian masing-masing diikuti dengan terjemahan berbahasa Melayu/Jawi yang lebih *harfiyyah* dan diletakkan di antara tanda kurung. Namun begitu, selalunya terjemahan dan/atau syarah berbahasa Melayu/Jawi dicetak secara terpisah, tanpa menyertakan teks Arabnya.[72]

Biasanya sebuah kitab yang ringkas atau kecil akan digabungkan atau dimuatkan di bahagian tepi dalam sebuah kitab yang lebih besar.[73] Mengenai tajuk pula, hampir kesemua tajuk Kitab Jawi diberikan dalam bahasa Arab, tetapi isi kandungannya ditulis menggunakan huruf Jawi. Penggunaan

---

71 Mohd. Nor Ngah, **op. cit.**, hlm. 2.

72 M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm. 142.

73 Misalnya kitab **Uṣūl al-Taḥqīq**, kitab **Maw'izah al-Nās** dan kitab **Tajwīd al-Qur'ān** telah digabungkan dalam kitab **Miftāḥ al-Jannah** manakala kitab **Ṣirāṭ al-Mustaqīm** dicetak di sebelah tepi kitab **Sabīl al-Muhtadīn**.

tajuk menggunakan bahasa Arab berkemungkinan untuk menarik minat pembaca di Nusantara.

Dalam kes tertentu, sebuah kitab mempunyai dua tajuk iaitu tajuk asal dalam bahasa Arab dan tajuk dalam bahasa Melayu. Di samping itu, judul atau tajuk kitab lazimnya disebutkan sama ada di bahagian permulaan atau akhiran kitab.

Pengarang Kitab Jawi juga kadang kala tidak meletakkan tarikh pada kitab yang dikarang. Ini berlaku kerana pada masa dahulu aspek tarikh atau kronologi dianggap tidak penting. Justeru itu, terdapat banyak Kitab Jawi yang tidak mempunyai tarikh ia dikarang. Walaupun tertera tarikhnya, ia masih boleh dipertikaikan kerana kadangkala tarikh yang diberikan adalah merujuk kepada tarikh manuskrip itu disalin bukan tarikh ia dikarang.[74]

Beralih kepada aspek pembinaan ayat dan gaya penulisan, nampaknya Kitab Jawi banyak dipengaruhi oleh bahasa Arab. Selain itu, perkataan Arab banyak juga digunakan. Ejaan yang

---

[74] Lihat Mahayudin Haji Yahaya, **op. cit.**, hlm. 76-78.

digunakan dalam Kitab Jawi lebih ringkas dan padat berbanding dengan tulisan Jawi moden. Biasanya pengarang kitab Jawi akan memulakan penulisannya dengan *basmalah* serta kata-kata pujian kepada Allah (S.W.T.), rasul-Nya dan para sahabat serta menerangkan berkenaan dengan kebesaran-Nya di samping menyatakan tentang kekurangan diri mereka. Kemudian barulah pengarang akan memulakan penulisan mereka.

Sementara itu, di bahagian isi pengarang lazimnya bermula dengan perkataan "*amma ba'du*" atau "syahadan" atau "kemudian daripada itu" dan lain-lain. Golongan sasaran atau pembaca diistilahkan oleh pengarang sebagai "*ṭālib*". Berhubung dengan teks kitab, perkara yang menimbulkan sedikit masalah ialah kerana ketiadaan perenggan dan tanda berhenti (titik atau koma).



Pada akhir penulisan kitab pula, pengarang menyatakan kerelaannya menerima teguran, kritikan atau pandangan para pembaca. Mereka juga mengakui bahawa ilmu itu merupakan bidang yang sangat luas dan kesemuanya berpunca daripada Allah (S.W.T.). Akhirnya pengarang kitab akan memohon keampunan daripada Allah.

Format Kitab Jawi yang digunakan di pondok atau pesantren umumnya lebih kecil daripada kertas kuarto (26 cm) dan tidak dijilid, dan lembaran-lembaran itu akan dibungkus dengan sampul kulit kitab tersebut. Ini menunjukkan perbezaan format yang ketara dengan kitab yang ditulis, diterjemah dan dikomentar oleh para pengarang moden. Sesetengah penerbit mencetak Kitab Jawi di atas kertas yang berwarna kuning, yang mungkin bertujuan supaya pembacanya menganggap kitab tersebut kelihatan lebih klasik.[75] Sungguhpun demikian, kitab Jawi yang diterbitkan kebelakangan ini sudah dijilid.

Menyentuh secara umum berkenaan dengan format Kitab Jawi yang membicarakan aspek tauhid, kebanyakan pengarang sebelum membincangkan berkenaan dengan sifat-sifat Allah (S.W.T.) mereka akan menghuraikan kepada para pembaca tentang hukum akal yang mengandungi tiga bahagian iaitu wajib, mustahil, dan harus beserta huraiannya masing-masing.[76]

---

[75] M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm.142.

[76] Menurut para ulama Kitab Jawi pengetahuan berkaitan dengan hukum akal dan bahagian-bahagiannya sangat penting kerana ia menjadi neraca untuk menghukumkan sifat-sifat Allah (S.W.T.). Takrif wajib bagi hukum akal ialah tidak tergambar pada akal tentang tiadanya sesuatu perkara itu; takrif mustahil ialah tidak tergambar pada akal tentang adanya; manakala takrif harus ialah tergambar pada akal tentang ada atau tiadanya sesuatu perkara itu. Lihat Zayn al-'Ābidīn

Selepas penerangan tentang bahagian-bahagian hukum akal itu, barulah para ulama Kitab Jawi akan menghuraikan tentang dua puluh sifat yang wajib dan mustahil bagi Allah (S.W.T.) beserta perbahasannya masing-masing. Selanjutnya ialah huraian tentang sifat yang harus bagi Allah (S.W.T.).

Selain daripada penerangan tentang dua puluh sifat yang wajib dan mustahil bagi Allah (S.W.T.), bukti-bukti bagi setiap sifat wajib tersebut turut dikemukakan. Bukti tersebut sama ada terdiri daripada dalil *naqlī* (hujah menggunakan al-Qur'an) dan dalil *'aqlī* (hujah menggunakan akal) atau kedua-duanya sekali. Contoh dalil *naqlī* ialah: Allah itu wujud dan dalil *naqlī* tentang sifat wujud Allah terdapat dalam firman Allah (S.W.T.): "Apakah keraguan terhadap Allah?,"[77] dan firman-Nya lagi yang

---

al-Faṭānī, **Aqīdah al-Nājīn**, al-Ma'ārif, t.t., hlm. 10-11; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **Bidāyah al-Hidāyah**, al-Ma'ārif, t.t., hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 9-10; Aḥmad al-Faṭānī, **Farīdah al-Farā'id**, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 3; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **Risālah al-Tawḥīd**, tanpa penerbit, 1952, hlm. 7-10; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Ṣibyān**, al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 3; **Hidāyah al-Mutafakkirīn**, Persama Press, Pulau Pinang, Cet. VI, 1961, hlm. 4; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **Sirāj al-Hudā**, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 4-7; Muḥammad Azharī al-Falembānī, **'Aṭiyah al-Raḥmān**, di tepi kitab **Sirāj al-Hudā** oleh Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, hlm. 6.

[77] Al-Qur'an, Surah Ibrāhīm (14): 10.

bermaksud: "...bahawa sesungguhnya Allah telah menciptakan langit dan bumi... "[78]

Manakala contoh dalil *aqlī* ialah: dalil tentang wujud Allah adalah baharu alam ini kerana kalau alam tidak ada yang menciptanya atau ada dengan sendirinya tentu akan terjadi dua sesuatu yang berimbang, dua sesuatu yang sama atau yang satunya melebihi daripada yang lainnya tanpa adanya sebab, maka yang seperti ini mustahil terjadi. Dalil baharu alam ialah ia selalu disertai *'araḍ* (sifat) yang baharu seperti gerak dan diam dan lain-lain dan yang selalu disertai yang baharu tentunya baharu juga. Manakala dalil baharu *'araḍ* kelihatan selalu berubah daripada tiada menjadi ada dan daripada ada menjadi tiada.[79]



Akhirnya, baharulah para ulama Kitab Jawi menerangkan aspek-aspek tauhid yang lain kepada para pembaca. Jika

---

[78] Al-Qur'an, Surah Ibrāhīm (14): 19.

[79] Lihat misalnya Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 58; 'Uthmān b. 'Abd Allāh, **Ini Kitab Sifat Dua Puluh**, tanpa penerbit, t.t., hlm. 8; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Ṣibyān**, hlm. 3; **Hidāyah al-Mutafakkirīn,** hlm. 3; 'Abd al-Rasyīd Banjār, **Kitāb Perukunan**, Sulaiman Mar'ie, Singapura, t.t., hlm. 26; **Syarḥ Uṣūl al-Taḥqīq,** (t.p.), Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 5-6.

dibandingkan dengan kitab Arab klasik yang dipelajari di pondok, kebanyakannya adalah kitab komentar (*syarḥ*) atau komentar atas komentar (*ḥāsyiyyah*) kepada teks yang lebih tua (*matn*). Untuk memudahkan pembelajaran, teks yang disyarahi atau di*ḥāsyiyahi* akan dicetak di sebelah tepi kitab.[80]

Bercakap tentang buku-buku teks dasar yang dipelajari pula, kebanyakannya adalah *manẓum* iaitu ditulis dalam bentuk sajak-sajak berirama (*naẓam*) bagi memudahkan penghafalan. Contoh karya *manẓum* yang mungkin paling panjang ialah **Alfiyah** (sebuah teks tatabahasa Arab). Beberapa syarah kepada kitab *manẓum* ini biasanya menyertakan bait aslinya dalam teks (prosa) syarahnya iaitu tidak mengasingkan bait-bait sajak di sebelah tepi halaman teks.[81]

Mengenai penerbitan pula, kebanyakan kitab Jawi telah diterbitkan di Singapura, Pulau Pinang, Surabaya, Mekah dan Mesir, tetapi kini kebanyakan Kitab Jawi yang digunakan di

[80] M.Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm.141.

[81] **Ibid.**, hlm.141-142.

Malaysia dicetak di Pulau Pinang.[82] Umumnya, Kitab Jawi tersebut tidak mempunyai surat hak cipta. Lantaran itu, ia akan diterbitkan semula sepanjang masa tanpa meletakkan tarikh dan kebenaran daripada pihak pengarang. Sesetengah daripada pengarang, penyusun atau penterjemah Kitab Jawi tidak diketahui kerana mereka tidak menuliskan nama pada karya yang dihasilkan.[83]

Justeru itu, kajian ini cuba mengenengahkan sumbangan para ulama di Nusantara dalam mengembangkan pengajian Islam yang berkaitan dengan ilmu tauhid dengan merujuk kepada karya mereka yang dikenali sebagai Kitab Jawi. Dengan itu, usaha ini diharapkan mampu membangkitkan kesedaran di kalangan umat Islam tentang kekayaan tamadun Islam di Nusantara di samping memperkayakan lagi khazanah ilmu-ilmu Islam agar dapat dimanfaatkan oleh umat Islam secara keseluruhannya.

---

[82] Untuk maklumat lanjut berkenaan dengan sejarah perkembangan penerbitan Kitab Jawi di Nusantara, lihat **Ibid.**, hlm. 135-141; Bandingkan dengan Mahayudin Haji Yahaya, **op. cit.**, hlm. 71.

[83] Bagi mengetahui beberapa contoh karya tanpa pengarang dan data kandungan ringkasnya lihat Hj.W. Mohd. Shaghir Abdullah, **op. cit.**, II, hlm. 145-181.

1.3 : Pengertian Tajuk dan Perumusan Masalah

Tajuk penyelidikan disertasi ini ialah **Konsep Ilmu Tauhid Dalam Kitab Jawi**. Sebelum penulis menjelaskan maksud pengertian tajuk kajian ini, penulis terlebih dahulu akan menghuraikan beberapa istilah yang penulis gunakan semasa memilih tajuk kajian ini. Istilah-istilah tersebut adalah **Konsep, Ilmu, Tauhid, Kitab** dan **Jawi.**

Perkataan **konsep** atau **konsepsi** menurut **Kamus Dewan** bermaksud "pengertian (pendapat yang terbentuk dalam fikiran) mengenai sesuatu, tanggapan, gagasan, idea."[84] Manakala kata terbitannya **mengkonsepsikan** membawa maksud "membayangkan (menggambarkan) sesuatu konsep dalam fikiran."[85]

Perkataan **ilmu** pula bermaksud pengetahuan atau kepandaian sama ada dalam perkara dunia atau akhirat, zahir mahupun batin dan sebagainya. Selain itu ia juga bererti kajian

---

[84] **Kamus Dewan**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, Cet. Ke-III, 1997, hlm. 702.

[85] **Ibid.**

berkenaan sesuatu perkara. Misalnya ilmu bumi, ilmu masyarakat, ilmu kedoktoran dan lain-lain.[86]

Sementara itu, perkataan **tauhid** berasal daripada perkataan Arab waḥada (وَحَدَ) yang bererti satu, tunggal (Esa).[87] Dalam **Kamus Dewan** ia bermaksud keesaan atau ketunggalan Allah. Justeru itu, **ilmu tauhid** bermaksud ilmu yang membincangkan berkaitan dengan keesaan Allah.[88] Dalam pada itu pengertian mentauhidkan Allah bermakna mengakui bahawa Allah itu esa (satu) atau memusatkan hati dan perasaan berkenaan dengan keesaan Allah.[89]

Selanjutnya perkataan **kitab** menurut **Kamus Dewan** adalah buku yang mengandungi berbagai-bagai perkara atau maklumat.[90] Terdapat juga yang mentakrifkan perkataan kitab sebagai risalah-risalah tentang agama yang tertulis dalam bentuk

---

86 **Ibid.**, hlm. 483.

87 Muḥammad Idrīs al-Marbawī, **Qāmūs al-Marbawī**, II, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, Mesir, 1354H/1935M, hlm. 382.

88 **Kamus Dewan**, hlm. 1384.

89 **Ibid.**

90 **Ibid.**

prosa untuk dipelajari atau dihafal.[91] Namun begitu, secara amnya, kitab bermaksud "buku" dan menurut kebiasaan dalam bahasa Melayu, ia merujuk kepada "buku-buku agama." [92]

Beralih pula kepada maksud perkataan **jawi**. Ia mempunyai pelbagai maksud, bergantung kepada kedudukannya di dalam satu rangkai kata. Ia dikaitkan dengan mereka yang berasal daripada keturunan campuran darah Melayu-India yang digelar sebagai Jawi Peranakan.[93] Perkataan ini juga biasa dikaitkan dengan sejenis tumbuhan seperti pokok jejawi, padi jawi dan sejenis binatang iaitu lembu.[94]

Namun begitu, jawi yang dimaksudkan dalam kajian ini

---

[91] H.A.R. Gibb & J. H. Kremer, **EI^2**, III, Leiden, 1979, hlm. 372-373.

[92] Lihat R. Roolvink, **Bahasa Jawi**, Universitaire Pers, Leiden, 1975, hlm. 2.

[93] **Kamus Dewan**, hlm. 524.

[94] **Ibid.**Lebih lanjut lihat halaman yang sama mengenai perkataan jawi yang mempunyai maksud tertentu apabila dikaitkan dengan peribahasa seperti bagai jawi makan, dimamah dahulu baru ditelan yang bermaksud sebelum melakukan sesuatu pekerjaan terlebih dahulu ditimbangkan dan dirundingkan; bagai jawi terkurung siang yang bermaksud orang yang tidak dapat bertindak sesuka hatinya kerana terkongkong oleh adat.

adalah yang berkaitan dengan bahasa. Menurut **Kamus Dewan**, jawi bagi maksud ini ialah bahasa Melayu dan juga dikenali sebagai huruf-huruf Arab dengan beberapa huruf tambahan yang digunakan untuk menulis dalam bahasa Melayu.[95]

Menurut R. Roolvink pula, perkataan jawi juga merujuk kepada "penduduk Tanah Jawa," yang juga dikaitkan kepada "orang Melayu" kerana orang Arab pada masa dahulu menganggap semua orang di kepulauan Melayu sebagai orang Jawa. Lantaran itu, tulisan orang Melayu yang menggunakan huruf Arab dikenali sebagai skrip Jawi. Malah istilah Jawi juga merujuk kepada orang yang tinggal di Sumatera dan Tanah Melayu secara amnya.[96]

Manakala menurut Azyumardi Azra, istilah "Jawi", walaupun berasal daripada kata "Jawa", adalah secara khususnya merujuk kepada setiap orang yang berasal dari Nusantara.[97] Selain itu pertambahan jumlah penduduk dari Nusantara yang pergi ke

---

[95] **Ibid.**, hlm. 524.

[96] Lihat R. Roolvink, **op. cit.**, hlm. 2. Lihat juga S.M.N. al-Attas, **Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu**, Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1972, hlm. 43.

[97] Azyumardi Azra, **op. cit.**, hlm. 17.

negara Timur Tengah sejak abad ke-14 Masihi dan ke-15 Masihi, sama ada bagi mengerjakan haji atau untuk menuntut ilmu telah mendorong kemunculan komuniti-komuniti yang disebut oleh sumber-sumber Arab sebagai *Aṣḥāb al-Jawiyyīn* di Haramayn[98] yang bermaksud orang Jawa.

Dalam pada itu, penulis-penulis Arab pada zaman klasik termasuk Ibn Battuta[99] menggelar Pulau Sumatera sebagai *al-Jawah.* Lantaran itu, orang Arab merangkumkan orang Melayu dan Jawa sebagai bangsa Jawi dan tulisan Melayu yang menggunakan huruf Arab itu disebut sebagai tulisan Jawi.

Berdasarkan ini, gelaran "Jawi" bagi huruf-huruf Arab mungkin berkait rapat dengan panggilan Jawi yang digunakan oleh orang Arab terutama di Mekah terhadap bangsa Melayu dan Indonesia hingga ke hari ini. Oleh itu, perkataan Jawi ialah kata sifat yang membawa erti "orang Jawa" atau "berasal dari tanah Jawa".

---

98 **Ibid.**

99 Ibn Battutah, **Travel in Asia and Afrika, 1325-1354**, H.A.R. Gibb (ed.), George Routledge, London, hlm. 273.

Akan tetapi perkaitan antara Jawa dengan tulisan Jawi adalah suatu yang agak aneh kerana Jawa berada di bawah pengaruh Islam lebih kurang pada tahun 1478 M. Pada masa itu, orang Jawa telah mempunyai bahasa dan tulisan sendiri yang sangat berbeza dengan bahasa Melayu bertulisan Jawi.[100]

Di samping itu, menurut Mahayudin Yahaya perkataan Jawi, Jawa atau Jawah telah lama digunakan oleh penulis-penulis Arab dalam karya-karya mereka. Malahan semasa kedatangan C. Snouck Hurgronje pada tahun 1884-1885 ke Mekah istilah tersebut telah digunakan oleh orang Arab. Oleh itu, berkemungkinan penggunaannya bermula di sana.[101]

Sementara itu Konvensyen Tulisan Jawi yang diadakan di Kuala Terengganu, Terengganu, pada tahun 1984 telah meluluskan satu resolusi berkenaan dengan pengertian Jawi iaitu

---

[100] Lihat Lutfi Abbas dan Omar Awang, "Kesan Pengaruh Islam dan Bahasa Arab ke Atas Bahasa Melayu", Kumpulan Kertas Kerja Bertajuk: **Melayu dan Islam Sebagai Teras Kehidupan Bangsa Malaysia**, Kuala Lumpur, 1973, hlm. 95.

[101] Mahayudin Haji Yahaya, **Ensiklopedia Sejarah Islam**, II, hlm. 551.

dengan merangkumkan seluruh Nusantara dan tidak terhad kepada masyarakat Jawa sahaja.[102]

Berdasarkan keterangan-keterangan yang dinyatakan di atas, dapatlah dirumuskan bahawa istilah jawi dalam konteks bahasa dan nama bagi tulisan ini tidak mempunyai kaitan dengan perkataan jawi yang disandarkan kepada orang Jawa atau Pulau Jawa selain daripada persamaan dari segi sebutan.

Dengan yang demikian, secara ringkasnya pengertian Kitab Jawi[103] adalah merujuk kepada buku-buku agama yang telah dikarang oleh para ulama di Nusantara. Manakala tulisan Jawi yang berkait rapat dengan huruf-huruf Arab telah digunakan semasa penulisannya.

Hasil daripada huraian pengertian tajuk dan aspek-aspek yang berkaitan dengan kajian, dapatlah dirumuskan perkara-perkara pokok yang akan dianalisa dan dikaji iaitu antaranya:

---

[102] Yayasan Islam Terengganu dan Dewan Bahasa, **Konvensyen Tulisan Jawi 1984**, hlm. 8.

[103] Bagi M. Van Bruinessen pula, Kitab Jawi juga dikenali dengan nama "Kitab Kuning" kerana warna kertas kuning yang dibawa dari Timur Tengah pada awal abad ke-20 Masih. M. Van Bruinessen, **op. cit.**, hlm. 132.

i. Sejarah penulisan dan aspek-aspek keilmuan yang terkandung dalam Kitab Jawi.

ii. Kedudukan tauhid dalam Islam dan perkembangannya di Nusantara.

iii. Konsep Sifat Dua Puluh dan pembahagiannya sebagaimana yang dibincangkan oleh para ulama Kitab Jawi.

iv. Konsep *af'āl* Allah (perbuatan Allah) dan ***af'āl al-'Ibād*** (*Qaḍā'* dan *Qadar*) sebagaimana yang diterangkan oleh para ulama Kitab Jawi.

v. Perbandingan secara tidak langsung dengan pendapat-pendapat *mutakallimūn* yang lain seperti golongan Asyā'irah dan Mu'tazilah.

Perkara-perkara di atas akan dibincangkan dan dianalisa secara mendalam berdasarkan maklumat-maklumat yang diyakini sahih. Ini bertujuan supaya penelitian ini benar-benar bernilai sebagai suatu kajian ilmiah. Semua bahan ini seterusnya akan digarap menjadi suatu kesimpulan.

1.4: Objektif Penulisan

Objektif-objektif kajian disertasi ini adalah seperti berikut:

i. Untuk mengetahui dengan lebih dekat aspek-aspek penting ilmu tauhid yang diketengahkan oleh para ulama Kitab Jawi dalam karya-karya mereka yang dikenali sebagai Kitab Jawi.

ii. Untuk menjelaskan idea-idea para *Mutakallimūn* dari beberapa aliran pemikiran Islam dan perbandingannya dengan pendapat para ulama Kitab Jawi secara umum, dengan harapan kualiti pemikiran yang mendalam dapat ditingkatkan.

iii. Bagi menonjolkan ketokohan para ulama Kitab Jawi dan mengenengahkan sumbangan mereka dalam pelbagai aspek keilmuan Islam di Nusantara.

iv. Bagi mengenengahkan Kitab Jawi yang merupakan khazanah peninggalan ulama-ulama silam supaya ia menjadi bahan kajian yang berterusan oleh para sarjana Islam pada masa akan datang.

v. Untuk meneruskan kesinambungan dalam usaha pengkajian terhadap ilmu-ilmu Islam yang hampir dilupakan. Dalam konteks ini Kitab Jawi tidak lagi menarik minat di kalangan generasi muda untuk dijadikan bahan kajian atau pembelajaran. Oleh itu usaha ini diharapkan dapat menyumbangkan kesedaran kepada masyarakat Islam secara umumnya dan generasi muda secara khususnya.

1.5: Metodologi Penyelidikan

Metodologi penyelidikan bermaksud ilmu tentang cara bagi melakukan sesuatu penyelidikan.[104] Metod memainkan peranan yang penting kerana ia merupakan cara kerja untuk memahami objek sasaran penelitian.[105]

Justeru itu, sesuatu kajian akan lebih bernilai dan tinggi mutunya apabila metod-metod yang digunakan adalah tepat dan sesuai dengan objek dan tujuan penyelidikan. Kegagalan

---

104 Imam Barnadib, **Arti dan Metode Sejarah Penyelidikan**, Yayasan Penerbitan FIP-IKIP, Yogyakarta, 1982, hlm. 51.

105 Koentjaraningrat (ed.), **Metode-Metode Penelitian Masyarakat**, P.T. Gramedia, Jakarta, 1983, hlm. 16.

seseorang pengkaji menguasai metod kajiannya boleh mengimplikasikan kegagalannya dalam mencapai matlamat yang baik serta kajian yang sempurna.

Pada asasnya kajian ini merupakan kajian terhadap bahan-bahan bertulis, hasil fikiran dan hujah-hujah sarjana (*library research*) yang berbentuk deskriptif dan analitis. Data-data diperolehi daripada bahan-bahan yang berbentuk dokumen seperti kitab-kitab Jawi, buku, jurnal, majalah, kertas-kertas kerja dan lain-lain sama ada dalam bahasa Arab, Melayu atau bahasa Inggeris.

Dalam menyempurnakan hasil penyelidikan ini, penulis telah menggunakan 3 metod utama iaitu:

i. Metod Penentuan Subjek.
ii. Metod Pengumpulan Data.
iii. Metod Analisa Data.

1.5.1: Metod Penentuan Subjek

Subjek yang dimaksudkan ialah kelompok orang atau benda yang hendak dikaji atau diselidiki.[106] Lantaran itu, metod penentuan subjek yang dimaksudkan di sini ialah bagaimana cara sesuatu perkara yang hendak dikaji itu ditentukan.

Merujuk kepada disertasi ini, penulis telah menentukan bidang kajian adalah Kitab Jawi. Namun demikian, memandangkan jumlah Kitab Jawi yang terlalu banyak dan aspek keilmuan yang terkandung di dalamnya terlalu luas, maka penulis telah memfokuskan kepada aspek tauhid sebagai subjek kajian.

Sebelum mengkaji lebih lanjut berkenaan dengan konsep ilmu tauhid yang terkandung dalam Kitab Jawi, penulis terlebih dahulu memaparkan sejarah penulisan dan perkembangan Kitab Jawi yang berlaku di Nusantara.

---

[106] Kenneth D. Bailey, **Kaedah Penyelidikan Sosial**, (terj.) Hashim Awang, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1984, hlm. 121.

Sehubungan itu, perkara-perkara yang disentuh termasuklah tokoh-tokoh pengarang yang terlibat, kitab-kitab yang mereka karang serta aspek-aspek keilmuan yang dibahas oleh tokoh-tokoh tersebut melalui karya mereka dalam usaha mengembangkan ilmu Islam dan seterusnya memberikan sumbangan yang tidak ternilai dalam perkembangan penulisan Kitab Jawi di rantau ini.

Setelah itu penulis telah mengkaji mengenai kedudukan tauhid dalam Islam dan perkembangan awalannya. Kajian ini menumpukan kepada definisi tauhid, kepentingan tauhid dalam Islam dan perkembangannya sehingga lahirnya konsep Sifat Dua Puluh.

Penulis juga telah membuat kajian yang khusus mengenai Konsep Sifat Dua Puluh sebagaimana yang terkandung dalam Kitab Jawi. Seterusnya adalah kajian kepada konsep *af'āl* Allah dan *af'āl al-'Ibād* sebagaimana yang dibincangkan dalam Kitab Jawi.

1.5.2: Metod Pengumpulan Data

Dalam usaha mengumpul data, penulis telah mendapatkannya daripada beberapa sumber. Sumber-sumber tersebut kebanyakannya merupakan sumber primer. Penulis juga turut menggunakan data daripada sumber sekunder. Lantaran itu, diharapkan disertasi ini dapat dipertanggungjawabkan sebagai sebuah karya ilmiah.

Dalam mengumpul data-data, penulis telah menggunakan **metod historik** (pensejarahan) dan juga **metod dokumentasi**. Melalui metod historik, penulis berusaha memuatkan fakta-fakta sejarah yang berkaitan dengan kajian ini supaya ia dapat dimasukkan pada tempat-tempat yang sesuai. Metod ini digunakan dalam kebanyakan bab.

Dalam bab pertama ia digunakan dalam sejarah penulisan Kitab Jawi yang meliputi pelbagai aspek keilmuan. Manakala dalam bab kedua pula ia digunakan untuk mengkaji sejarah perkembangan ilmu tauhid secara ringkas. Bab keempat pula melibatkan kajian terhadap sejarah fahaman tentang kebebasan manusia (*al-Tafwīḍ*) dan keterpaksaan manusia (*al-Jabr*).

Sementara itu, Metod Dokumentasi membantu penulis bagi mendapatkan maklumat daripada bahan-bahan rujukan berbentuk dokumen, buku-buku, kertas-kertas kerja serta jurnal-jurnal atau majalah. Al-Qur'an dan Hadis juga termasuk di dalam bentuk dokumen.

Oleh kerana penyelidikan ini merupakan kajian perpustakaan, maka metod ini merupakan metod terpenting yang digunakan hampir dalam kesemua bab. Penggunaannya merangkumi keseluruhan data yang berkaitan dengan landasan teori, iaitu yang berhubung kait dengan sejarah penulisan Kitab Jawi, kedudukan tauhid dalam Islam, bahan-bahan yang berkaitan dengan Sifat Dua Puluh serta aspek-aspek tauhid yang lain.



1.5.3: Metod Analisa Data

Dalam menganalisa data-data yang diperolehi, metod-metod yang telah digunakan ialah metod induktif, metod deduktif dan metod komparatif. Yang dimaksudkan dengan **metod induktif** ialah, "pola berfikir yang mencari pembuktian dari hal-hal yang

bersifat khusus untuk sampai kepada dalil yang umum."[107] Metod ini telah digunakan oleh penulis pada semua bab dalam kajian ini.

Dalam bab pertama penulis membentangkan definisi bagi perkataan-perkataan daripada tajuk yang ditetapkan. Kemudian dirangkumkan pengertian-pengertian itu dalam bentuk umum dan menyeluruh. Seterusnya dibuat perumusan untuk masalah-masalah yang akan dikaji.

Bab kedua pula, ia digunakan bagi merumuskan tentang pengertian tauhid dalam Islam dan kedudukan tauhid dalam Islam itu sendiri. Berikutnya dalam bab yang sama, metod ini digunapakai antaranya ketika membincangkan berkaitan dengan dua puluh sifat Allah (S.W.T.) dan pembahagiannya.

Sementara itu dalam bab yang ketiga, metod ini diterapkan dalam membuat rumusan berkenaan dengan konsep perbuatan-perbuatan Allah (S.W.T.) manakala dalam bab yang terakhir ia diaplikasikan semasa menghuraikan konsep *Qaḍā'* dan *Qadar*

---

[107] Imam Barnadib, **op. cit.**, hlm. 52-53.

yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan hamba.

Namun begitu dalam analisis kajian, tidak semua karya ilmu tauhid dalam Kitab Jawi dikaji oleh penulis. Kajian hanya dibuat berdasarkan karya yang telah terbit di pasaran (tidak termasuk manuskrip-manuskrip), mudah didapati serta banyak digunakan dalam sistem pengajian pondok yang berjumlah lebih kurang empat puluh buah.

Metod deduktif pula ialah suatu cara menganalisa data dan melakukan penulisan berdasarkan kepada "pola berfikir yang mencari pembuktian yang berpijak pada dalil umum terhadap hal-hal khusus."[108]

Metod ini banyak digunakan oleh penulis dalam menganalisa data-data mengenai dua puluh sifat Allah (S.W.T.) dalam bab kedua. Begitu juga dalam bab yang ketiga dan bab keempat ketika penulis menganalisa data-data berkaitan dengan konsep perbuatan-perbuatan Allah dan perbuatan-perbuatan hamba.

---

[108] *Ibid*, *hlm. 52*

BAB KEDUA

KEDUDUKAN TAUHID DALAM ISLAM DAN KONSEP SIFAT DUA PULUH DALAM KITAB JAWI

2.1: Pengenalan

Tauhid merupakan asas dalam Islam, seandainya ia tiada maka nilai amalan seseorang tidak akan diterima oleh Allah (S.W.T.). Selain itu, bagi orang yang beriman kekuatan tauhid pula menjadi asas kepada tindakan mereka dalam kehidupan seharian. Lantaran itu, kedudukan tauhid adalah seumpama kepala jika nisbahkan kepada tubuh badan.

Menyedari peri pentingnya tauhid di dalam Islam, maka dalam bab kedua ini penulis akan membincangkan dua perkara utama iaitu berkenaan dengan kedudukan tauhid dalam Islam dan konsep Sifat Dua Puluh dalam Kitab Jawi. Ia merangkumi perbincangan tentang definisi tauhid, kepentingannya, persoalan tauhid pada zaman Rasulullah (ṣ.‘a.w.), zaman para sahabat dan para tabi‘in, perkembangan pemikiran tauhid di Nusantara serta

huraian mengenai dua puluh sifat Allah (S.W.T.) sebagaimana yang dibahas oleh para ulama Kitab Jawi dalam karya tauhid mereka.

2.2: Definisi Tauhid

Dari sudut bahasa perkataan tauhid berasal daripada perkataan waḥada (وَحَدَ) yang bererti tunggal atau satu. Manakala waḥīd (وحيد) atau wāḥid (واحد) pula bermaksud yang tunggal, satu, Esa, tiada taranya, tiada bandingannya, sebatang kara.[1] Seterusnya perkataan tauḥid (توحيد) pula membawa maksud mengesakan, mengatakan satu.[2]

Dari segi istilah pula Muḥammad 'Abduh mendefinisikan tauhid ialah ilmu yang membahas berkenaan dengan wujud Allah, sifat-sifat yang wajib yang boleh ditetapkan bagi-Nya, serta sifat-sifat yang harus dan mustahil yang wajib dinafikan daripada-Nya. Selain itu, ilmu tauhid juga membincangkan berkenaan dengan rasul-rasul, untuk membuktikan kebenaran tugas kerasulan

[1] Muḥammad Idrīs al-Marbawī, **op. cit.**, hlm. 382.

[2] **Ibid.**, hlm. 383.

mereka, dan menetapkan sifat-sifat yang wajib, harus dan mustahil bagi mereka.[3]

Sementara itu, Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī[4] dan Dāwud al-Faṭānī[5] mentakrifkan tauhid sebagai ilmu yang membicarakan berkenaan dengan beberapa kepercayaan dari segi agama yang diambil daripada dalil-dalil yang meyakinkan. Dengan kata lain, ia merupakan satu ilmu yang bertujuan untuk mengesakan Allah dengan mengerjakan ibadat kepada-Nya serta mengiktikadkan berkenaan dengan keesaan-Nya sama ada dari segi zat, sifat atau perbuatan-Nya. Oleh itu, ia dinamakan dengan tauhid kerana pembahasan-pembahasannya yang paling menonjol ialah tentang keesaan Allah (S.W.T.) yang menjadi asas agama Islam.

Dalam pada itu, ilmu tauhid juga dikenali dengan ilmu *kalām*[6], ilmu *uṣūl al-Dīn*, ilmu *'aqā'id,* dan ilmu sifat. Ia

---

[3] Muḥammad 'Abduh, **Risālah al-Tawḥīd**, Dār al-Manar, Kaherah, Mesir, 1366H/1946M, hlm. 7.

[4] Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **Uṣūl al-Tawḥīd**, Maktabah Haji 'Abd Allāh al-Rāwī, Pulau Pinang, t.t., hlm. 6.

[5] Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, hlm. 4.

[6] Ibn Khaldūn mentakrifkan ilmu *kalām* sebagai ilmu yang menggunakan hujah-hujah rasional bagi mempertahankan akidah Islam serta mengandungi penolakan terhadap golongan bid'ah yang menyimpang

dinamakan dengan ilmu *kalām* kerana perbincangannya meliputi masalah *kalām* (al-Qur'an), adakah ia makhluk atau tidak, *qadīm* atau *ḥādith* dan sebagainya. Manakala ia dikenali dengan ilmu *uṣūl al-Dīn* dan ilmu *'aqā'id* kerana ia mengupas masalah-masalah prinsip atau asas dalam Islam.[7]

Topik perbincangan ilmu tauhid ialah berhubung dengan zat Allah dan Rasul-Nya iaitu mengetahui tentang wajib, mustahil dan harus bagi Allah dan Rasul-Nya. Selain itu, topik perbahasannya meliputi zat segala *mumkin* dan berkaitan juga dengan *ma'ad*[8]. Sehubungan ini, ia bertujuan untuk mengenal Allah dan para Rasul dengan dalil yang meyakinkan serta dapat membezakan di antara akidah yang benar dengan yang salah.[9]

---

dari mazhab Salaf dan mazhab Ahl al-Sunnah. Ibn Khaldūn, **al-Muqaddimah**, Dar al-Fikr, Beirut, 1981, hlm. 580.

[7] Muḥammad Ṭayyīb al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 4; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 5; Harun Nasution, **Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa dan Perbandingan**, Penerbit Universitas Indonesia, 1971, hlm. iv (pendahuluan).

[8] Perkara-perkara yang berkaitan dengan Hari Akhirat seperti syurga, neraka, timbangan amal dan lain-lain.

[9] Muḥammad Ṭayyīb al-Banjārī, **op. cit.**; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 6-7.

Dalam ilmu pengetahuan pula, ilmu tauhid menduduki taraf yang paling tinggi berbanding ilmu-ilmu yang lain kerana topik perbincangannya adalah mengenai zat Allah dan Rasul-Nya.[10]

Secara ringkasnya, tauhid adalah ilmu yang membicarakan mengenai cara-cara menetapkan akidah agama dengan menggunakan dalil-dalil yang meyakinkan, sama ada dalil *naqlī* atau *aqlī*. Dalam kaitan ini, ilmu tauhid di samping membahas tentang soal keesaan Allah, juga membahas berkenaan dengan kerasulan, wahyu, al-Qur'an, hubungan manusia dengan penciptanya, syuga, neraka dan lain-lain. Justeru itu, perkara-perkara tersebut adalah terkandung dalam Kitab Jawi yang sebahagiannya menjadi fokus kajian ini.

2.3: Kepentingan Ilmu Tauhid

Secara ringkasnya kepentingan atau tujuan mempelajari ilmu tauhid adalah seperti berikut:

[10] Muḥammad Ṭayyīb al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 6.

i) Untuk meyakini tentang kewujudan Allah (S.W.T.) yang bersifat dengan segala sifat kesempurnaan dan Maha Suci daripada sifat-sifat kekurangan berdasarkan dalil-dalil dan hujah-hujah.

ii) Untuk meyakini kewujudan Rasul-rasul yang diutus oleh Allah yang membawa pengajaran yang bermanfaat kepada manusia dalam kehidupan di dunia dan akhirat.

iii) Untuk meyakini bahawa segala ajaran Allah adalah untuk kebahagian di dunia dan di akhirat.

iv) Untuk menolak pendapat bahawa Allah berbilang zat dan sifat-Nya serta perkara-perkara yang boleh membawa kepada mensyirikkan-Nya.

v) Untuk mengetahui tentang dalil-dalil tauhid supaya dapat memantapkan keimanan seseorang.

2.4: Bidang Ilmu Tauhid

Bidang pengajian ilmu tauhid pula terbahagi kepada empat:

i) *Al-Ulūhiyyah* iaitu yang berkaitan dengan Ketuhanan.

ii) *Nubuwwah* iaitu yang berkenaan dengan Kerasulan.

iii) *Sam'iyyah* iaitu tentang perkara-perkara yang ghaib yang tidak mampu dilihat dan diukur dengan pancaindera.

iv) *Mumkinah* iaitu alam dan manusia yang membuktikan kewujudan Allah (S.W.T.).

2.5: Persoalan Tauhid Pada Zaman Rasulullah

Perbincangan berkenaan dengan tauhid terutamanya yang berkaitan dengan Sifat Dua Puluh tidak wujud pada zaman Rasulullah (ṣ.'a.w.). Umat Islam pada zaman tersebut menerima ajaran yang dibawa oleh Rasulullah (ṣ.'a.w.) tanpa mengemukakan banyak persoalan. Lantaran itu, baginda sebagai pesuruh Allah telah menerangkan dan menjelaskan perkara- perkara yang menjadi kemusykilan di kalangan umat Islam pada masa itu. Seandainya terdapat sebarang kekeliruan dalam sesuatu masalah, maka para

sahabat akan merujuk terus kepada Rasulullah (s.'a.w.) untuk mendapatkan penjelasan mengenai perkara tersebut.[11]

Dalam kaitan ini, al-Maqrizī mengatakan bahawa dalam persoalan sifat Allah (S.W.T.) tidak terdapat perbahasan yang diutarakan oleh para sahabat. Ini kerana pada masa tersebut mereka memahami berkenaan dengan sifat-sifat Allah sebagaimana Allah (S.W.T.) telah menyifatkan diri-Nya dalam al-Qur'an dan Hadis tanpa mempersoalkan makna di sebalik sifat-sifat tersebut.

> **"Ketahuilah, sesungguhnya ketika Allah mengutus Rasul-rasul-Nya, Ia telah menyifatkan diri-Nya sendiri seperti yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Hadith. Mereka tidak bertanya kepada-Nya makna si sebalik itu sebagaimana mereka bertanya mengenai sembahyang, zakat, puasa, haji, hari kiamat, syurga dan neraka. Sekiranya terdapat orang yang bertanya masalah itu nescaya terdapat di dalam Hadith sebagaimana terdapat Hadis-Hadis tentang hukum halal dan haram, *tarqhīb*, *tarhīb* dan hari kiamat. Sesiapa yang meneliti kitab-kitab *Ḥadīth* dan *Athar* nescaya akan mengetahui bahawa ia tidak diriwayatkan dengan cara yang sahih. ... Tidak terdapat juga di kalangan mereka yang membezakan di antara sifat zat dengan sifat Fi'l. Sesungguhnya mereka meng*ithbat*kan Allah mempunyai sifat-sifat azali iaitu sifat al-'Ilm, al-Qudrah, al-Ḥayāh, al-Irādah, al-Sam', al-Basīr, al-Kalām, al-Jalāl, al-Ikrām. ... Begitu juga mereka mengithbatkan apa yang telah ada**

[11] Ibn Kathīr, **al-Sīrah al-Nabawiyah**, IV, Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Waḥīd, Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966, hlm. 103.

dalam al-Qur'an, sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Allah, bahawa diri-Nya mempunyai sifat-sifat 'Wajah', 'Tangan' dan sebagainya. Mereka mengakui wujudnya sifat-sifat itu, namun tidak sama dengan sifat makhluk, mereka men*tanzih*kannya tetapi tidak mentakwilkannya."[12]

2.6: Persoalan Tauhid Pada Zaman Sahabat

Berhubung dengan masalah tauhid atau sifat Allah (S.W.T.) para sahabat beriman sepenuhnya, tanpa ragu terhadap prinsip yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Hadis. Menurut Ibn Qayyīm al-Jawziyyah walaupun para sahabat mempunyai pendapat yang berbeza-beza dalam masalah hukum-hakam, namun mereka tidak berselisih faham dalam persoalan *al-Ṣifāt, al-Asmā'* dan *al-Af'āl.* Bahkan mereka meng*ithbat*kannya sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis.[13]

Nampaknya al-Maqrizī juga turut mengemukakan pendapat yang sama berkenaan dengan persoalan sifat-sifat Allah pada

---

[12] Al-Maqrizī, **Kitāb al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār**, II, Dār Ṣadir, Beirut, t.t., hlm. 356.

[13] Ibn Qayyīm al-Jawziyyah, **A'lām al-Mūqi'īn 'An Rab al-'Ālamīn**, Taḥqīq Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Maktabah al-Kulliyāh al-Azhāriyyāh, 1968, hlm. 49.

zaman para sahabat, iaitu mereka menerima dan mengakui persoalan sifat-sifat Allah ini sebagaimana yang diterangkan oleh Allah (S.W.T.) dalam al-Qur'an dan Hadis tanpa mentakwilkannya.[14]

Secara ringkasnya, para sahabat lebih mengutamakan perhatian mereka kepada masalah amali dan terus merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis sekiranya wujud masalah yang tidak dapat diselesaikan. Mereka juga turut membandingkan dengan perkara yang berlaku pada zaman Rasulullah jika masih tidak dapat menyelesaikannya berpandukan dalil-dalil al-Qur'an.[15]

Justeru itu, dalam masalah tauhid mereka menerima terus apa yang dinyatakan dalam al-Qur'an dan Hadis, di samping itu mereka tidak membincangkan persoalan yang berhubung dengan tauhid ini kerana tidak mahu berlakunya perselisihan yang akan membawa kepada perpecahan di kalangan umat Islam. Namun demikian, sekiranya timbul persoalan tentang tauhid, tujuannya

[14] Lihat Al-Maqrizī, **op. cit.**, hlm. 356.

[15] Muṣṭafā 'Alī al-Ghurābī, **Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah**, Maṭba'ah Muḥammad 'Alī, Beirut, t.t., hlm. 14.

adalah untuk memberi pengajaran serta menghilangkan kekaburan di kalangan umat Islam pada masa itu.

2.7: Persoalan Tauhid Pada Zaman Tabi'in

Pada akhir zaman sahabat kelihatannya telah berlaku perselisihan tentang masalah tauhid yang berkaitan dengan persoalan sifat-sifat Allah (S.W.T.). Ini berlaku disebabkan wujudnya sesetengah golongan pelampau seperti *al-Sab'iyyah* yang cuba menimbulkan masalah-masalah dan perkara *syubhat* dengan men*tasybih* dan men*tajsim*kan Allah.[16]

Pada masa yang sama, timbul pula pada zaman itu orang yang menentang pendapat yang dikemukakan oleh golongan *al-Sab'iyyah* tersebut yang dipelopori oleh Ja'd Ibn Darham yang menafikan kewujudan sifat Allah yang kemudiannya diikuti oleh Jahm Ibn Safwan. Merujuk kepada sejarah, Ja'd Ibn Darham adalah orang yang pertama sekali menolak sifat-sifat Allah dan

[16] Lihat Al-Taftāzānī, **'Ilm al-Kalām wa Ba'd Musykilatih**, Dār al-Taqāfah Li al-Ṭibā'ah wa Nasyr, Kaherah, 1979, hlm. 12, 102.

beliaulah orang yang mula-mula sekali berpendapat bahawa al-Qur'an itu makhluk.[17]

Metod yang digunapakai oleh Ja'd Ibn Darham adalah dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan akal, lantaran itulah beliau menolak sifat Allah yang *qadīm*.[18] Dalam perkembangan selanjutnya, metod ini turut diaplikasikan oleh Jahm Ibn Safwan, iaitu dengan mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan akal. Akhirnya metod ini diteruskan dan dikembangkan pula oleh golongan Mu'tazilah untuk menentang musuh-musuh Islam.[19]

Beranjak daripada kenyataan-kenyataan di atas, secara ringkasnya dapatlah dikatakan bahawa perbincangan dalam masalah tauhid terutamanya yang berkenaan dengan sifat Allah tidak wujud pada zaman Rasulullah (ṣ.'a. w.) dan para sahabat, namun ia telah bermula pada zaman tabi'in dan dari sinilah

---

[17] Lihat Ibn Kathīr, **al-Bidāyah wa al-Nihāyah**, IX, Maktabah al-Ma'ārif, Beirut, 1960, hlm. 350.

[18] Al-Nasysyar, **Nasy'ah al-Fikr al-Falasafī fī al-Islām**, I, Kaherah, 1966, hlm. 68.

[19] **Ibid.**, hlm. 322.

timbulnya perbincangan dalam masalah sifat yang lebih mendalam dan banyak dihuraikan dalam ilmu tauhid.

Akan tetapi, pada bahagian ini penulis sekadar ingin memaparkan perkembangan awalan tentang tauhid sejak zaman Rasulullah sehingga zaman tabi'in yang awal. Ini sebagai muqaddimah kepada apa yang akan dibincangkan seterusnya oleh penulis dalam bab ini iaitu semasa membincangkan tajuk yang berkaitan dengan Konsep Sifat Dua Puluh Dalam Kitab Jawi.

2.8: Pemikiran Tauhid di Nusantara

Sebelum mengkaji dengan lebih mendalam berkenaan dengan konsep ilmu tauhid dalam Kitab Jawi, kajian tentang pemikiran tauhid yang berkembang di Nusantara adalah penting untuk melihat sejauhmana kesinambungan pemikiran tauhid yang berlaku pada zaman awal Islam di Nusantara itu mempengaruhi pemikiran tauhid yang berlaku sehingga kini. Bagaimanapun, kajian ini akan melihat secara sepintas lalu sahaja berkenaan dengan perkembangan tersebut.

Pada zaman kerajaan Perlak (840-1292 M) tidak banyak catatan sejarah tentang pemikiran tauhid, tetapi pada masa pemerintahan kerajaan Samudera-Pasai (1042-1444 M) baharulah kedudukannya agak jelas, terutamanya semasa pemerintahan Sultan Malik al-Salih (1261-1289 M) dan Sultan Malik al-Zahir (1326-1350 M).

Menurut catatan Ibn Battuta yang pernah singgah di Pasai pada masa pemerintahan Sultan Malik al-Zahir, bahawa raja yang memerintah ketika itu sangat mengambil berat terhadap hal-hal yang berkaitan dengan keagamaan.

> **The Sultan of Jawa, al-Malik al-Zahir, is a most illustrious and open-handed ruler, and lover of theologians. He is constantly engaged in warring for the Faith (against the infidels) and in raiding expeditions, but is with all a humble-hearted man, who walks on foot to the Friday prayers. His subjects also take a pleasure in waring for the Faith and voluntarily accompany him on his expeditions. They have the upper hand over all the infidels in their vicinity, who pay them a poll-tax to secure peace.**[20]

Permasalahan yang menyentuh tauhid pernah dirujuk ke Pasai iaitu semasa pemerintahan Sultan Mahmud Syah (1488-

[20] Ibn Battutah, **Travels in Asia and Africa, 1325-1354**, hlm. 274.

1511M), iaitu persoalan *Qadar* atau takdir di antara ulama Ma War al-Nahr dengan ulama Khurasan dan Iraq. Di dalam buku **Sejarah Melayu** ada dinyatakan tentang perkara berikut:

> **Salam doa paduka kekanda datang kepada paduka adinda Seri Sultan Azmu al-Mukarram Zillullah fi al-'Alam. Adapun kemudian daripada itu kerana paduka kekanda menitahkan patik ini, Orang Kaya Tun Muhammad dan Menteri Sura Dipa mengadap paduka adinda bertanyakan kehendak masalah ini: "*Man qala: innallaha Khaliqun wa rizqun fi al-azali faqad kafara*" yakni barangsiapa mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) menghadiahkan dan memberi rezeki sejak awal, sesungguhnya kafir. "*Wa man qala: Innallaha lamyakun khaliqun wa raziqan fi al-azali faqad kafara*" yakni barangsiapa mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) tidak menjadikan dan tiada memberi rezeki pada azal, maka sesungguhnya kafir. Maka hendaklah paduka adinda suruh beri kehendaknya.**[21]

Daripada petikan di atas, menunjukkan bahawa di Melaka sedang berlaku pertentangan pemikiran tentang masalah *Qadar* di antara pendukung fahaman Jabariyyah dengan fahaman Qadariyyah atau Mu'tazilah, dan masalah ini telah dirujuk ke Pasai.

---

[21] W.G. Shellabear (ed.), **Sejarah Melayu**, Fajar Bakti, Petaling Jaya, 1978, hlm. 187.

Menurut fahaman Jabariyyah, bahawa nasib atau rezeki seseorang itu sudah ditentukan sejak azali, dan manusia tidak memiliki daya ikhtiar untuk mengubah kehendak tuhan. Sebaliknya fahaman Qadariyyah atau Muktazilah mendukung konsep kebebasan ikhtiar manusia, atas alasan bahawa manusia bertanggungjawab terhadap perbuatannya sendiri.[22]

Walaupun penyusun **Sejarah Melayu** tidak menyatakan jawapan dari Pasai, tetapi sekurang-kurangnya menunjukkan pada masa itu telah wujud pertentangan pemikiran berkenaan dengan tauhid di Pasai.[23]

Dalam pada itu, kerajaan Melaka juga telah merujuk ke Pasai untuk mentafsirkan kitab **al-Durr al-Manẓum** yang ditulis oleh Maulana Abu Ishak al-Syirazi, seorang ahli sufi. Antara lain kitab ini membahas berkaitan dengan masalah tauhid, khususnya tentang persoalan zat, sifat dan perbuatan Allah.

---

[22] Untuk maklumat lanjut tentang aliran-aliran teologi Islam dan kupasannya lihat misalnya Al-Asy'arī, **Maqālāt al-Islāmiyyin**, Maktabah al-Naḥdah al-Miṣriyyah, Kaherah, Cet, ke-II, 1389H/1969M; Al-Syahrastānī, **al-Milal wa al-Niḥal**, Taḥqīq 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl, Mu'assasah al-Ḥalabī, Kaherah, t.t.; Muḥammad Abū Zuhrah, **Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah,** Dār al-Fikr al-'Arabī, Kaherah, t.t.; Harun Nasution, **op. cit.**

[23] Mahayudin Haji Yahaya, **Islam di Alam Melayu**, hlm. 115.

Walaupun ada pendapat yang menganggap kitab ini sebagai kitab tasauf tetapi ada pendapat lain yang mengatakan sebagai kitab tasauf akidah.[24]

Mungkin kerana kitab ini sukar difahami kerana ditulis dalam bahasa Arab, maka Sultan Mansur Syah (1456-1477 M) telah menitahkan supaya dibawa ke Pasai untuk ditafsirkan atau diterjemahkan oleh Makhdum Patakan. Kemudian apabila usaha ini telah selesai, ia dibawa semula ke Melaka untuk diajar oleh Maulana Abu Bakar, murid Maulana Abu Ishak yang bertanggung jawab membawa kitab itu ke Melaka.[25]

Seterusnya pada zaman keagungan Acheh sejak abad ke-17 Masihi, perkembangan pemikiran Islam bertambah pesat. Antara tokoh yang mempeloporinya ialah Bukhārī al-Jawharī dengan kitab yang berjudul **Tāj al-Salaṭīn** yang ditulis pada tahun 1603 Masihi. Kitab ini merupakan kitab pertama yang membahas tentang masalah-masalah mengenal diri dan Tuhan sebagaimana

---

[24] Lihat Shafie Abu Bakar, "Kitab 'Al-Dar al-Manzum' dan 'maklumat' sebagai Pancaran Budaya di Melaka: Permasalahan dan Pengaruhnya", Kertas kerja **Persidangan Antarabangsa Pengajian Melayu**, anjuran Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 21-23 Ogos 1989.

[25] W.G. Shellabear (ed.), **op. cit.**, hlm.114-115.

yang terkandung dalam ajaran al-Ghazālī, walaupun kitab ini bukannya kitab yang secara khusus berkaitan dengan *Uṣūl al-Dīn*.[26] Kitab ini sebenarnya menonjolkan fahaman Asyā'irah menurut tafsiran al-Ghazālī.

Persoalan ilmu tauhid juga turut dibahas oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Beliau telah menterjemahkan kitab **Syarḥ al-'Aqā'id al-Naṣāfiyyah** karya Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī dan diberi judul **Durrah al-Farā'id bi Syarḥ al-'Aqā'id**.[27] Kitab al-Taftāzānī ini berasaskan karangan 'Umar ibn Muḥammad al-Naṣāfī (W.1143M). Sebenarnya al-Naṣāfī dan al-Taftāzānī adalah ulama Hanafiyyah dalam bidang fekah.[28]

Pada zaman keagungan Acheh iaitu semasa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1606-1636 M), pihak kerajaan telah

---

[26] Khalid Hussain (ed.), **Taj al-Salatin**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1966, hlm. 28-34. Untuk keterangan lanjut berkenaan dengan prinsip akidah menurut al-Ghazālī, lihat Abdur Rahman Abu Zayd, **Al-Ghazali On Divine Predicates**, Muhammad Ashraf, Lahore, 1970.

[27] Bagi maklumat lanjut tentang kitab ini lihat S.M. Naquib Al-Attas, **The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the Aqa'id of al-Nasafi**, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1988.

[28] A.K.M. Ayyub Ali, "Maturidism", dlm. M.M. Shariff (ed.), **History of Muslim Philosophy**, I, Otto Harrasowits, Wiesbadon, 1963, hlm. 173.

mengisytiharkan aliran *Kalām* menurut fahaman Asyā'irah sebagai pegangan rasminya. Serentak dengan itu, diisytiharkan juga pengharaman terhadap aliran-aliran lain yang disebutkan sebagai 'Mazhab Tujuh Puluh Dua',[29] kerana kesesatannya dan sesiapa yang melanggarnya akan dikenakan hukuman seperti denda, penjara atau buang negeri.[30]

Justeru itu, dengan asas yang sudah terbina sejak zaman Perlak, Samudera-Pasai, Melaka, Jawa ataupun Acheh, akhirnya terbentuklah pemikiran akidah Islam di Nusantara pada abad ke-18 Masihi dan ke-19 Masihi.

Dalam perkembangan berikutnya iaitu pada abad ke-18 Masihi, Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn telah mendahului ulama lain dalam usaha perkembangan ilmu tauhid di Nusantara. Pada tahun 1757 Masihi, beliau telah menterjemahkan serta mengubah suai kitab yang bertajuk **Umm al-Barāhīn** oleh al-Sanūsī yang membincangkan berkaitan dengan ajaran 'Sifat Dua

---

[29] **MS 50**: Mengajar dan Belajar Mazhab Yang 72 di Acheh zaman Iskandar Muda.

[30] **MS 9**: Hukum-hukum Islam berdasarkan Mazhab Shafi'i yang dikenakan ke atas rakyat Acheh; **MS 44:** Silsilah Sultan-Sultan Acheh dari Iskandar Zulkarnain.

Puluh'. Kitab tersebut kemudian dinamakan **Bidāyah al-Hidāyah**.[31]

Selepas itu beberapa buah kitab berkenaan dengan ilmu tauhid yang berasaskan kitab **Umm al-Barāhīn** ini telah dikarang. Di antaranya ialah **Zuhrah al-Murīd fī Bayān Kalimah al-Tawḥīd** oleh 'Abd al-Ṣamad al-Falembānī pada tahun 1764 Masihi di Mekah.[32] Pada masa itu juga Nawāwī al-Bentānī yang berada di Mekah telah menyusun sebuah kitab syarah kepada **Umm al-Barāhīn** yang bertajuk **Zarī'at al-Yaqīn**.[33] Pada abad ini juga Tok Syihāb al-Dīn dari Palembang turut mengembangkan ajaran 'Sifat Dua Puluh' melalui kitabnya **'Aqīdah al-Bayān**.

Pada abad ke-19 Masihi, ajaran 'Sifat Dua Puluh' terus dikembangkan melalui kitab-kitab akidah yang dihasilkan oleh para ulama Kitab Jawi. Antara kitab yang penting ini ialah **Ini Kitab Sifat Dua Puluh** oleh 'Uthmān b. 'Abd Allāh al-Batāwī

---

[31] Lihat Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **Bidāyah al-Hidāyah**.

[32] Mengenai riwayat hidup beliau lihat M.Chatib Quzwain, **op. cit.**, hlm.1-18; Wan Mohd. Shaghir Abdullah, **Syeikh Abdus Shamad Al-Palimbani**, al-Fathanah, 1983.

[33] C. Snouck Hurgronje, **Mekka in the Latter Part of the 19th Century**, hlm. 271.

pada tahun 1886.[34] Bagi memudahkan isi kandungannya difahami oleh para pembaca, beliau telah menyusun kandungan kitab ini mengikut petak dan rajah-rajah yang pelbagai bentuk. Sementara itu Muḥammad Zayn al-Dīn b. Muḥammad al-Badāwī telah mengarang kitab **Sirāj al-Hudā** sekitar tahun 1885-1886 Masihi, dan Zayn al-'Ābidīn b. Muḥammad al-Faṭānī pula telah mengarang kitab **'Aqīdah al-Nājīn** pada tahun 1890 Masihi.[35] Kitab-kitab ini merupakan karya terjemahan dan ubah suai daripada kitab **Umm al-Barāhīn**.

Pada abad ini juga terdapat Dāwud b. 'Abd Allāh al-Faṭānī yang merupakan seorang ulama yang produktif dalam bidang penulisan.[36] Antara kitab-kitabnya yang membahas mengenai ajaran 'Sifat Dua Puluh' ialah **al-Durr al-Thamīn**. Haji 'Abd al-Ṣamad b. Muḥammad Ṣāliḥ (1840-1891 M) merupakan seorang tokoh ulama di Kelantan yang lebih terkenal dengan gelaran

---

[34] Sirajuddin Abbas, **op. cit.**, hlm. 453-458.

[35] Lihat Omar Awang, "The Umm al-Barahin of al-Sanusi," dlm. **Jurnal Nusantara**, bil. 2 (Julai 1972), 157-158.

[36] Lihat Ismail Che Daud, "Syeikh Daud Al-Fatani (1769-1847)," dlm. Ismail Che Daud (ed.), **op. cit.**, hlm. 1-39; H.W.M. Shaghir Abdullah, **Syeikh Daud bin Abdullah Al-Fathani: 'Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara.**

"Tuan Tabal", turut mengarang kitab yang membahas ajaran 'Sifat Dua Puluh' dalam kitabnya **Bī Kifāyat al-'Awwām**.[37]

Di Kedah pula terdapat seorang ulama yang berasal daripada keturunan Muḥammad Arsyād al-Banjārī iaitu Muḥammad Ṭayyib b. Mas'ūd al-Banjārī atau lebih dikenali dengan gelaran 'Tuan Husain Kedah' (1863-1936 M).[38] Beliau telah mengarang tidak kurang daripada 13 buah kitab dan merupakan seorang ulama yang banyak berjasa bukan sahaja di Kedah tetapi di negeri-negeri lain di Malaysia. Antara kitabnya yang memaparkan tentang ajaran 'Sifat Dua Puluh' ialah **Miftāḥ al-Jannah**. Sementara itu Raja 'Ali b. Raja Ahmad turut memberi sumbangan dalam menyebarkan ajaran 'Sifat Dua Puluh' di Pulau Penyengat, Riau dengan mengajarkan kitab **Umm al-Barāhīn** di samping kitab-kitab lain seperti **Minhāj al-'Ābidīn** oleh al-Ghazālī dan **Jawharah al-Tawḥīd** oleh Ibrāhīm al-Laqānī.

Pendek kata, aliran ilmu tauhid yang berkembang di Nusantara adalah berasaskan fahaman Asyā'irah terutamanya

---

37 Nik Abdul Aziz Nik Hassan, **Islam di Kelantan**, Persatuan Sejarah Malaysia, Kuala Lumpur, 1983, hlm. 22-25.

38 Lihat Ismail Awang, "Tuan Husain Kedah (1863-1936)," dlm. Ismail Che Daud (ed.), **op. cit.**, hlm. 193-206.

berkenaan dengan 'Sifat Dua Puluh' menurut huraian al-Sanūsī dalam kitabnya **Umm al-Barāhīn**. Kebiasaannya para ulama Kitab Jawi akan mengupas tentang sifat wajib, mustahil dan harus bagi Allaḥ (S.W.T.). Menyentuh berkaitan dengan sifat wajib yang berjumlah dua puluh itu pengarang Kitab Jawi akan membahagikan kepada empat kategori: *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma'ānī* dan *Ma'nawiyaḥ* kemudian barulah diikuti dengan huraian bagi tiap-tiap kategori tersebut.

Setelah dikaji, maka didapati perbincangan berkenaan dengan 'Sifat Dua Puluh' ini berkembang pada zaman kemunduran pemikiran Islam. Walaupun pada asasnya ia merupakan fahaman Asya'irah tetapi telah turut dipengaruhi oleh unsur-unsur falsafah Greek.[39] Oleh itu, sesuai dengan suasana yang melahirkannya yang tidak menggalakkan kegiatan dan kebebasan berfikir, maka ajaran 'Sifat Dua Puluh' ini tidaklah dapat membentuk asas keimanan yang mantap. Hakikat ini pernah ditegaskan oleh Snouck Hurgronje ketika memperkatakan

[39] Lihat Omar Awang, "The Umm al-Barahin of al-Sanusi," dlm. **Jurnal Nusantara**, hlm.157-168; S.M. Naquib Al-Attas, **Islam Dalam Sejarah**, hlm. 32.

tentang corak pengajian ilmu tauhid di Mekah pada abad ke-19 Masihi.

> **The students impress on their minds the twenty qualities of God according to the scheme which owes its popularity to Sanusi, but, after hearing and reading the commentaries thereon, are convinced that they have only touched the surface of a sea of mysteries. Who would think of penetrating deeper?**[40]

Pendapat Hurgronje ini turut disokong oleh para sarjana Islam. Misalnya menurut H.M. Rasjidi, rangkaian Sifat Dua Puluh itu jelas merupakan reaksi yang dicari-cari terhadap falsafah Greek, sifat-sifat itu tidak terdapat bentuknya dalam al-Qur'an atau Hadis dan telah menyebabkan orang berfikir dan memahami secara tidak sihat. Sebenarnya menurut beliau adalah lebih wajar untuk memahami kewujudan Tuhan secara merenung alam sebagaimana yang diwahyukan dalam Al-Qur'an.[41] Bahkan Hamka juga menegaskan bahawa ajaran 'Sifat Dua Puluh' itu

---

[40] C. Snouck Hurgronje, **op. cit.**, hlm.194.

[41] H.M. Rasjidi, "Kesatuan dan Keragamaan Dalam Islam", dlm. Kenneth Morgan (ed.), **Islam Jalan Lurus**, Pustaka Jaya, Jakarta, 1980, hlm. 459.

bukannya menambah keyakinan umat, sebaliknya menambah keraguan dan malah boleh mengelirukan lagi.[42]

Dalam pada itu, terdapat juga sarjana Islam yang mempertahankan ajaran 'Sifat Dua Puluh'. Misalnya Mudasir Rosder mengatakan bahawa konsep sifat "Dua Puluh" mempunyai asas berdasarkan *mafhūm* ayat al-Qur'an dan Hadis.[43] Lantaran itu, apa yang telah diutarakan oleh para ulama Kitab Jawi melalui karya-karya tauhid mereka adalah sebagai usaha untuk memperkukuhkan lagi apa yang telah wujud sama ada dalam al-Qur'an atau Hadis.

Sebagai kesimpulannya, walau apapun tanggapan yang telah dilakukan oleh para sarjana Islam berkenaan dengan ajaran 'Sifat Dua Puluh', suatu hakikat yang perlu diketengahkan oleh penulis adalah bahawa para ulama Kitab Jawi telah banyak memberikan sumbangan mereka dalam usaha penyebaran Islam di Nusantara. Justeru itu, dengan usaha yang telah dilakukan oleh para ulama

---

[42] Lihat Hamka, **Prinsip dan Kebijaksanaan Dakwah Islam**, Pustaka Melayu Baru, Kuala Lumpur, 1981, hlm. 240-241.

[43] Untuk mengetahui lebih lanjut tentang sifat "Dua Puluh" sebagaimana yang telah diisyaratkan di dalam al-Qur'an dan Hadis, lihat Mudasir Rosder, **Asas Tauhid: Pertumbuhan Dan Huraiannya**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1989, hlm. 161-202.

Kitab Jawi ini, maka mereka telah memperkayakan lagi khazanah pemikiran Islam untuk generasi yang akan datang.

2.9: Konsep Sifat Dua Puluh Dalam Kitab Jawi

Persoalan sifat-sifat Allah (S.W.T.) atau khususnya Sifat Dua Puluh dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya telah dibincangkan secara panjang lebar oleh para ulama Kitab Jawi dalam karya tauhid mereka. Mereka telah berusaha dengan bersungguh-sungguh untuk menerangkan tentang masalah ini kepada para pembaca. Justeru itu, dalam bahagian ini penulis akan membincangkan persoalan ini secara lebih mendalam.

Meninjau pandangan ulama Kitab Jawi mengenai persoalan ini, Aḥmad Zayn al-Faṭānī misalnya telah mengemukakan pendapat al-Asy'arī yang mengatakan bahawa terdapat tiga belas sifat Allah (S.W.T.) yang wajib diketahui dan diimani secara *tafṣīl* (terperinci)[44]

[44] Dalil *tafṣīlī* ialah dalil yang dikemukakan secara terperinci sehingga dapat digunakan untuk mempertahankan akidah. Dalil *ijmālī* pula ialah dalil yang dikemukakan untuk memperkuat pendapat secara umum, oleh itu ia belum mampu menegak dan mempertahankan akidah semasa menghadapi tentangan. Lihat Aḥmad al-Faṭānī, **Farīdah al-Farā'id**, hlm. 4-5.

mánakala tujuh sifat lagi yang dinamakan sifat *Ma'nawiyyah* wajib diketahui secara *ijmāl* (umum) sahaja.[45]

Manakala dalam kitab **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd** menerangkan bahawa menurut Māturīdiyyah, Allah (S.W.T.) wajib bersifat dengan dua puluh sifat, sementara menurut Asyā'irah Allah wajib bersifat dengan dua belas sifat kerana sifat *Nafsiyyah* dan sifat *Ma'nawiyyah* tidak dikategorikan sebagai sifat sebaliknya dikategorikan sebagai *asmā'* Allah.[46] Akan tetapi, terdapat penegasan bahawa dua puluh sifat tersebut hanyalah sebahagian sahaja daripada sifat yang wajib bagi Allah (S.W.T.).[47]

Sehubungan ini, Dāwud al-Faṭānī menegaskan bahawa jika *Wujūd* adalah *'ayn Wujūd* (zat) dan sifat *Ma'ānī* adalah sifat *Ma'nawiyyah* maka sifat yang wajib diketahui adalah dua belas sifat sahaja.[48] Namun begitu, menurut Aḥmad al-Faṭānī pendapat yang paling *rājiḥ* (kuat) ialah pendapat al-Asy'arī iaitu tiga belas sifat

---

[45] **Ibid.**, hlm. 5, 10-11.

[46] Seorang Ulama Jawi, **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd**, (terj.), Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 14.

[47] **Ibid.**

[48] Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, hlm. 19.

yang wajib diketahui secara *tafṣīl* yang termasuk dalam kategori sifat *Nafsiyyah*, *Salbiyyah* dan *Ma'ānī* manakala tujuh sifat lagi iaitu sifat *Ma'nawiyyah* hanya wajib diketahui secara *ijmāl* sahaja.[49]

Dalam persoalan ini, al-Bāqilānī dan al-Juwainī pula berpendapat bahawa terdapat tujuh lagi tambahan sifat Allah (S.W.T.) tersebut yang wajib diketahui secara *tafṣīl* yang menjadikannya dua puluh sifat iaitu tambahan tujuh sifat *Ma'nawiyyah* tersebut wajib juga diketahui secara *tafṣīl*. Pendapat ini akhirnya diteruskan oleh al-Sanūsī dalam kitabnya yang terkenal iaitu **Umm al-Barāhīn**.[50] Ajaran al-Sanūsī tentang dua puluh sifat Allah inilah yang akhirnya dikenali dengan 'Ajaran Sifat Dua Puluh' yang dijadikan pegangan oleh masyarakat Islam di Nusantara.[51]

---

[49] Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10-11. Tidak semua ulama Kitab Jawi mengemukakan pembahagian dua puluh sifat secara terperinci termasuk perbahasannya, sebahagian besar daripada mereka hanya menunjukkan takrif, *ta'alluq* dan huraian setiap sifat secara umum sahaja. Justeru itu, dalam bab ini penulis hanya membincangkan secara ringkas sahaja tentang dua puluh sifat tersebut sebagaimana yang terdapat dalam Kitab Jawi.

[50] **Ibid.**

[51] Al-Sanūsī mengakui adanya *al-ḥāl* dan dijadikan sifat bagi Allāh (S.W.T.). Lantaran itulah jumlah sifat Allah yang wajib diketahui menurut beliau ialah dua puluh sifat.

Dāwud al-Faṭānī ketika mengulas berkaitan dengan masalah dua puluh sifat Allah (S.W.T.) mengatakan seperti berikut:

> **"... tiada kesudahan *kamalat* Allah Ta'ala dan tiada diberitakan kita oleh Allah Ta'ala melainkan dengan mengetahui barang yang diberikan oleh syarak bagi kita atasnya dalil iaitu dua puluh sifat, dan menggugurkan atas kita dengan kurnia-Nya *taklīf* dengan barang yang tiada diberikan bagi kita atasnya dalil iaitu yang lebiḥ daripada dua puluh sifat yang lagi akan datang sebutnya, yakni tiada wajib kita belajar supaya kita ketahui satu-satu dengan *tafṣīl* melainkan yang dua puluh sifat ini jua dan yang lebih daripadanya wajib kita ketahui lagi kita iktikadkan Allah Ta'ala mempunyai beberapa sifat *kamalat*-Nya tiada hingga dan tiada ada kesudahannya, maka tiap-tiap sifat yang sempurnaan itu, wajib bagi Allah Ta'ala bersifat dengan dia, maka adalah wajib atas tiap-tiap *mukallaf* diketahuinya atas jalan *ijmāl* jua tiada *tafṣīl*nya. (Maka) adalah yang dua puluh itu telah dihimpunkan ulama daripada Qur'an dan Hadis."[52]**

Pendek kata, para ulama Kitab Jawi mengakui bahawa dua puluh sifat tersebut hanyalah sebahagian sahaja daripada sifat-sifat yang wajib bagi Allah (S.W.T.). Manakala sifat kesempurnaan Allah (S.W.T.) menurut mereka adalah tidak terhingga banyaknya.[53]

---

[52] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18-19.

[53] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 7; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18-19, 23; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **Sirāj al-Hudā**, hlm. 8; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Mutafakkirīn**, hlm. 4; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **Miftāḥ al-Jannah**, al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 6;

2.10: Pembahagian Sifat Dua Puluh Dan Huraiannya

Perbahasan berkenaan Sifat Dua Puluh ini menurut para ulama Kitab Jawi hanya dilakukan oleh mereka yang meng*ithbat*kan *ḥāl* (antara *mawjūdāt* dan *ma'dūmāt*) dan membahagikan sifat Dua Puluh itu kepada empat bahagian. Sementara itu, bagi mereka yang menafikan *ḥāl*, mereka hanya membataskan sifat Allah yang wajib diketahui itu kepada dua belas sifat sahaja, kerana mereka tidak meng*ithbat*kan sifat *Nafsiyyah* dan *Ma'nawiyyah* serta menganggap wujud Allah sebagai *'ayn* zat dan *Ma'nawiyyah* ialah ibarat berdirinya sifat *Ma'ānī* dengan zat Allah.

Bercakap lebih lanjut berhubung dengan persoalan ini, para ulama Kitab Jawi kebanyakannya menghuraikan pendapat al-Sanūsī tentang dua puluh sifat yang wajib dan dua puluh sifat yang mustahil berdasarkan pendapat yang mengakui adanya *al-ḥāl*. Oleh itu, ia terbahagi kepada empat bahagian:

i) *Mawjūdāt* iaitu sesuatu yang dapat dilihat.

ii) *Ma'dūmāt* iaitu yang tiada.

Uṣūl al-Taḥqīq (t.p.), hlm. 16; Muḥammad Mukhtār al-Boqorī, **Inilah Kitāb Uṣūl al-Dīn**, al-Nahdī, Pulau Pinang, t.t., hlm. 4.

iii) '*Al-ḥāl* iaitu antara *mawjūdāt* dan *ma'dūmāt.*

iv) *Amr al-I'tibārī* iaitu yang diakui ada namun tidak meningkat sehingga ke peringkat *al-ḥāl* dan tidak turun sehingga ke peringkat *ma'dūmāt.*[54]

Dalam pada itu, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa al-Sanūsī tidak mengambil pendapat para ulama yang menolak *ḥāl,* iaitu yang membahagikan sifat dua puluh kepada tiga bahagian sahaja walaupun pendapat ini kuat. Beliau berbuat demikian kerana menurutnya seseorang yang menolak atau menerima adanya *ḥāl* tidak mempengaruhi dalam akidah, kerana tidak ada bukti yang pasti tentang adanya dan tentang tiadanya, dan tidak juga dapat dicapai melalui yang lainnya.[55]

Selanjutnya dalam membincangkan perkara ini, Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī[56] dan Dāwud al-Faṭānī[57] mengatakan bahawa berdasarkan pendapat yang mengakui adanya *ḥāl* maka *Kaunu-Hu*

---

[54] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 15-16; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 8.

[55] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 19

[56] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit**.

[57] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit**.

Qādiran bukan berasal daripada sifat *Qudrah* tetapi ia adalah sifat yang berdiri sendiri yang hanya ada hubungan pada akal sahaja. Dalam erti kata lain, *Qudrah* dan *Kaunu-Hu Qādiran* adalah dua sifat yang berbeza tetapi mempunyai hubungan antara satu sama lain. *Kaunu-Hu Qādiran* melazimkan adanya sifat *Qudrah* pada zat dan *Qudrah* melazimi adanya sifat *Kaunu-Hu Qādiran.*

Bagi golongan yang menafikan *ḥāl* pula, tidak bererti mereka menafikan Allah *Qādir, 'Ālim* dan sebagainya, hanya yang mereka nafikan ialah *Qādir, 'Ālim* dan sebagainya sebagai sifat yang *zā'id* pada zat. Dengan yang demikian, mereka tidak mengakui adanya sifat *Zātiyyah* selain daripada sifat *Ma'ānī,* manakala *Kaunu-Hu Qādiran, Murīdan* dan sebagainya adalah merupakan *amr al-I'tibārī.* Oleh itu, mereka meng*ithbat*kan sifat tetapi menolak sifat yang melazimkan sifat yang lain yang dinamakan *ḥāl.*[58]

Secara ringkasnya, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa bagi mereka yang meng*ithbat*kan *ḥāl,* maka perbincangan

[58] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 19; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 11.

Sifat Dua Puluh itu terbahagi kepada empat bahagian iaitu *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma'ānī* dan *Ma'nawiyyah*.[59]

2.10.1: Sifat *Nafsiyyah*

Menurut al-Bayjūrī sifat *Nafsiyyah* ditakrifkan sebagai sifat *thubūt* yang menunjukkan kepada diri zat itu sendiri tanpa memerlukan *ma'nā* yang *zā'id* padanya, sebagaimana dikatakan bahawa wujud Allah itu adalah sifat Allah.[60]

Sementara itu mengikut Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, maksud sifat *Nafsiyyah* ialah "yang tidak dapat diketahui zatnya melainkan melalui sifatnya" iaitu tidak tergambar pada akal tentang zatnya itu melainkan dengan melalui pengenalan sifat *Nafsiyyah* itu.[61]

---

[59] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm.19-20; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**

[60] Al-Bayjūrī, **Tuḥfah al-Murīd**, Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, Kaherah, t.t., hlm. 54. Lihat juga Aḥmad al-Dardīr, **Syarḥ al-Khuraydah al-Bahiyyah**, Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣubīḥ wa Awlāduh, Kaherah, 1935, hlm. 53; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **Risālah al-Tawḥīd**, hlm. 43.

[61] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8.

Selanjutnya beliau mengemukakan takrif daripada sebahagian ulama iaitu "*Ḥāl* yang *thābit* bagi zat selama zat itu tidak di*'illah*kan dengan sesuatu *'illah.*" Oleh itu, Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī menjelaskan bahawa *ḥāl* ialah suatu keadaan yang berada di antara wujud dan *'adamī.*[62]

Perkataan "tidak di*'illah*kan dengan sesuatu *'illah*" menurut beliau adalah untuk mengeluarkan *ḥāl Ma'nawiyyah,* kerana *ḥāl Ma'nawiyyah* di*'illah*kan dengan sifat *Ma'ānī,* dan juga bagi mengeluarkan sifat *Ma'ānī* kerana sifat *Ma'ānī* bukan daripada *ḥāl,* bahkan ia adalah sifat yang maujud dan berdiri dengan zat. Begitu juga dikeluarkan sifat *Salbiyyah* kerana sifat *Salbiyyah* adalah sifat *'adamī.*[63]

Dalam pada itu, Aḥmad Zayn al-Faṭānī pula berpendapat bahawa sifat *Nafsiyyah* ialah sifat yang menentukan yang bermaksud tanpa sifat itu maka zat tidak dapat dikenali. Dengan

---

[62] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.** Lihat selanjutnya 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 43; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 14; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; **Uṣūl al-Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 17.

[63] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.** Seterusnya lihat 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 43.

yang demikian, sifat *Nafsiyyah* dinisbahkan kepada *nafs* iaitu zat kerana ia hanya melazimi bagi zat.[64]

Sehubungan ini Dāwud al-Faṭānī[65] dan Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī[66] turut mengemukakan pendapat yang hampir sama iaitu maksud sifat *Nafsiyyah* ialah tidak dapat diketahui zat sesuatu melainkan terdapat wujudnya (sifatnya). Daripada pendapat-pendapat tersebut, dapatlah disimpulkan bahawa sifat *Nafsiyyah* menurut para ulama Kitab Jawi ialah sifat yang terdapat pada zat Allah (S.W.T.) dan tidak menunjukkan sifat yang *zā'id* pada zat-Nya.

Sifat *Nafsiyyah* sebagaimana yang dinyatakan oleh para ulama Kitab Jawi hanyalah satu iaitu *Wujūd*, dan adanya tidak melalui *'illat* (sebab) iaitu yang lain daripada zatnya tidak memberi bekas dalam mewujudkan zat Allah. Selain itu, hanya dalam sebutan sahaja sifat *Wujūd* disebutkan lebih dahulu daripada sifat yang lain, bukan seperti pohon yang menjadi asal seluruh cabang,

---

64 Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm.10; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit**. Lihat juga al-Bayjūrī, **op. cit.**, hlm. 54.

65 Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 20.

66 Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12.

Justeru itu, tidak boleh dikatakan sifat *Qidam* dianggap ada sesudah dapat dibuktikan adanya sifat *Wujūd*.[67]

Namun begitu Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī[68] dan Dāwud al-Faṭānī[69] berpendapat sebaliknya. Mereka menegaskan bahawa *Wujūd* adalah seperti pokok yang menjadi asal seluruh cabang maka *Wujūd* harus dibuktikan terlebih dahulu sebelum membuktikan kewujudan sifat-sifat yang lain. Semasa membincangkan persoalan sifat *Nafsiyyah* pula, sebahagian ulama Kitab Jawi misalnya Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, Dāwud al-Faṭānī dan Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī membawakan pendapat al-Asy'arī dan Fakhr al-Rāzī serta pendapat ulama yang lain dalam memberikan makna *Wujūd*.

Mereka mengatakan bahawa menurut al-Asy'arī, *Wujūd* adalah *'ayn* zat-Nya iaitu *Wujūd* tidak berada di luar zat atau bukan sifat tambahan (*zā'id*) bagi zat.[70] Berdasarkan pendapat al-Asy'arī

---

[67] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5.

[68] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 9.

[69] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 20.

[70] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16-17; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 21; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 9;

ini', maka para ulama Kitab Jawi berpendapat *Wujūd* tidak termasuk sifat, namun kata *Wujūd* digunakan pada sebutan sahaja atau untuk menunjukkan sifat zat yang digunakan dalam pengertian yang *majāzī* sahaja bukan hakiki[71] dan ia termasuk *amr al-I'tibārī* iaitu *Wujūd* tidak dapat dilihat.[72] Perkara yang sama juga terdapat dalam kitab **Kifāyah al-'Awwām** iaitu:

> **"Al-Asy'arī berkata, *Wujūd* itu ialah *'ayn mawjūd*, maka wujud Allah (S.W.T.) adalah *'ayn* zat-Nya bukan perkara yang *zā'id* pada-Nya..., dengan itu tidak dikirakan *Wujūd* itu sebagai sifat, kerana *Wujud* adalah *'ayn* zat dan sifat, bukan zat.**[73]

Ketika membicarakan persoalan ini, Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī menambah bahawa adalah sah jika dikatakan Allah itu maujud atau dikatakan Allah itu *'Ālim* kerana difahamkan daripadanya sifat *'Ilm*. Daripada keterangan itu beliau mengambil kesimpulan bahawa *Wujūd* boleh dikatakan sebagai sifat.[74]

Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 15.

[71] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**

[72] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**

[73] Al-Faḍālī, **Kifāyah al-'Awwām**, Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, Kaherah, 1949, hlm. 29.

[74] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 9.

Selanjutnya para ulama Kitab Jawi mengemukakan pendapat Fakhr al-Rāzī yang berpendapat *Wujūd* ialah *Ḥāl* (keadaan) yang wajib bagi zat selama zat itu *al-Ḥāl*, dan *al-Ḥāl* ini adanya tidak bergantung kepada sesuatu sebab. Maksud "tidak bergantung kepada sesuatu sebab" ialah sifat *Ma'nawiyyah* seperti *Kaunu-Hu Qādiran* bukan bergantung kepada adanya *Qudrah* yang ada pada zat, demikian juga *Kaunu-Hu Murīdan* bukan disebabkan adanya *Irādah* yang ada pada zat. Maksud *Kaunu-Hu* (keadaan) adanya disebabkan oleh sesuatu sebab ialah adanya disebabkan oleh sesuatu yang lain daripada zatnya.[75] Berdasarkan pendapat ini, *Wujūd* dianggap sifat yang berada di luar zat atau sifat tambahan bagi zat.

Dāwud al-Faṭānī pula mengemukakan pendapat Fakhr al-Rāzī yang mengatakan bahawa sifat *Wujūd* bukan *'ayn* zat dan bukan juga lain daripada zat-Nya.[76] Sehubungan dengan ini menurut 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, bahawa Fakhr al-

---

[75] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 17; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.** Lihat juga Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 20 (catatan kaki no. 3).

[76] **Ibid.**, hlm. 21.

Razi dan al-Maturidi bersependapat berkenaan dengan sifat *Wujūd* iaitu mereka menetapkan sebagai *al-Ḥāl*.[77]

Di samping itu, Dāwud al-Faṭānī mengutarakan pendapat ulama yang mengatakan bahawa wajib beriman dengan *Wujūd* Allah (S.W.T.) tanpa perlu membicarakan keadaan *Wujūd* itu sama ada *'ayn* zat atau selainnya dan begitu juga dengan sifat-sifat Allah (S.W.T.) yang lain.[78]

Lantaran itu, tidak seharusnya seseorang itu mengatakan (هو هو) atau (هو غيره) atau mengatakan zat dan sifat itu dua perkara yang berbeza atau mengatakan zat dan sifat itu satu. Sebaliknya hendaklah menahan diri daripada membincangkan perkara-perkara tersebut dan menyerahkannya kepada Allah (S.W.T.).[79] Dalam kaitan dengan permasalahan ini, terdapat larangan membicarakan masalah zat dan sifat serta perkara-perkara yang berkaitan dengannya kerana perkara tersebut tidak diperintahkan oleh syarak.[80]

---

[77] 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 15.

[78] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**

[79] **Ibid.** Lihat juga Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 17.

[80] Lihat Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**

Daripada huraian-huraian tersebut, dapat difahami bahawa punca perbahasan dalam menentukan sifat *Wujūd* sama ada sebagai sifat atau tidak adalah berpunca daripada masalah *ḥāl*. Bagi mereka yang meng*ithbat*kan *ḥāl*, maka mereka menetapkan *Wujūd* adalah sebagai sifat yang *zā'id* pada zat yang tidak di*'illah*kan dengan sesuatu *ma'nā*. Manakala kepada mereka yang menafikan *ḥāl*, maka mereka berpendapat bahawa *Wujūd* bukanlah sebagai satu sifat yang *zā'id* pada zat, bahkan ia adalah *'ayn mawjūd* atau diri zat Allah.[81]

2. 10. 2: Sifat *Salbiyyah*

Al-Bayjūrī mentakrifkan makna *Salbiyyah* ialah sifat yang menafikan perkara yang tidak layak bagi Allah. [82] Bagi al-Dasūqī pula makna *Salbiyyah* ialah penafian (*nafiyyah*), kerana sifat ini adalah menafikan perkara-perkara yang tidak layak bagi Allah.[83]

---

[81] Lihat **Ibid.**, hlm. 17.

[82] Al-Bayjūrī, **op. cit.**, hlm. 54.

[83] Al-Dasūqī, **Ḥāsyiyyah al-Dasūqī 'Alā Umm al-Barāhīn**, hlm. 76.

Sementara itu, kelihatannya para ulama Kitab Jawi mengemukakan takrif yang sama seperti di atas. Mereka mentakrifkan sifat *Salbiyyah* sebagai sifat *'nafy'* kerana setiap sifat yang dikategorikan sebagai sifat *Salbiyyah* adalah menafikan sifat yang tidak layak bagi Allah (S.W.T.).[84]

Para ulama Kitab Jawi seterusnya menerangkan bahawa sifat *Salbiyyah* terdiri daripada lima sifat iaitu *Qidam*, *Baqā'*, *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Ḥawādith*, *Qiyāmu-Hu Ta'ālā Bi Nafsih*, dan *Waḥdāniyyah*. Kesemua sifat tersebut dinamakan sifat *"salab"* kerana sifat-sifat tersebut menolak semua yang tidak layak bagi Allah (S.W.T.) kerana makna *salab* itu sendiri bermaksud nafi (menolak). Tegasnya, tiap-tiap sifat tersebut menafikan kekurangan dan menolak sifat-sifat yang tidak layak bagi Allah (S.W.T.).[85]

Sehubungan dengan hal tersebut, *Qidam* menolak adanya permulaan bagi Allah (S.W.T.), *Baqā'* menolak adanya kesudahan

---

[84] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 44; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 14.

[85] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 27; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 44.

bagi wujud Allah (S.W.T.), *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Ḥawādith* menolak adanya persamaan dengan segala yang baharu, *Qiyāmu-Hu Ta'ālā Bi Nafsih* menolak adanya zat yang menjadi tempat-Nya dan menciptakan zat-Nya dan *Waḥdāniyyah* menolak adanya berbilang pada zat, sifat dan perbuatan-Nya.[86]

Pendek kata, daripada pendapat-pendapat tersebut dapat difahami bahawa yang dimaksudkan dengan sifat *Salbiyyah* ialah menolak sifat-sifat yang tidak layak bagi Allah (S.W.T.) dan bukan bermaksud menolak sifat-sifat itu daripada Allah (S.W.T.). Ini kerana sifat *Salbiyyah* itu melekat pada Allah yang tidak mungkin dapat diasingkan (ditolak).[87]

Akan tetapi menurut al-Bayjūrī, sifat *Salbiyyah* adalah banyak, tetapi diringkaskan kepada lima kerana kelima-lima sifat ini sahaja yang boleh didapati melalui dalil-dalil secara *tafṣīl*,[88] namun

---

[86] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 27; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 44.

[87] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**

[88] Al-Bayjūrī, **Ḥasyiyyah Taḥqīq al-Maqām**, Maktabah Muṣṭafā' al-Bābī al-Ḥalabī, Kaherah, 1949, hlm. 33. Lihat juga Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15.

sifat-sifat yang selain daripada itu seperti menafikan adanya anak, menafikan meminta pertolongan dan lain-lain, semuanya kembali kepada sifat yang lima itu, kerana sifat yang lima itu sebagai asas yang terpenting.[89]

2.10.2.1: *Qidam*

Para ulama Kitab Jawi mentakrifkan makna *qidam* ialah tiada permulaan, manakala makna Allah itu *Qadīm* ialah tidak menerima tiada dahulunya bagi wujud-Nya atau tidak didahului oleh tiada atau ibarat daripada menafikan tiada mempunyai permulaan bagi wujud-Nya. Ini berbeza dengan maksud *Qidam* bagi selain Allah, seperti ungkapan bangunan ini *qadīm* maksudnya sudah lama dan ukuran lama boleh diukur dengan masa misalnya satu tahun.[90]

---

[89] Al-Bayjūrī, **Tuḥfah al-Murīd**, hlm. 54.

[90] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5-6; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 21-22; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; **Uṣūl al-Taḥqīq** (t.p.), hlm. 17; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 15.

Qadīm terdiri daripada tiga bahagian iaitu; *Qidam* Hakiki ialah *qadīm* bagi zat, sifat dan *asmā'* Allah. *Qidam* dalam bahagian ini hanya khas kepada Allah sahaja; *Qidam Zamānī* iaitu yang khas kepada makhluk dan boleh diukur dengan masa seperti setahun dan seumpamanya; *Qidam Iḍāfī* iaitu *qidam* yang dinisbahkan kepada yang lain, umpama *qidam*nya bapa jika dinisbahkan kepada anak.[91]

2.10.2.2: *Baqā'*

Secara umumnya terdapat beberapa takrif tentang *Baqā'* yang dikemukakan oleh para ulama Kitab Jawi;

i) Ibarat daripada menafikan berl[illegible] tiada kepada wujud Allah pada masa akan datang.

ii) Ibarat daripada ketiadaan kesudahan kepada wujud Allah.

[91] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 9; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 16.

iii) Ibarat daripada menafikan kesudahan yang bermakna bahawa Allah tidak ada akhir bagi wujud-Nya.[92]

Namun begitu berdasarkan takrif-takrif di atas, yang terpilih mengikut mereka ialah takrif yang pertama iaitu ibarat daripada menafikan berlaku tiada kepada wujud Allah (S.W.T.) pada masa akan datang. Dengan yang demikian, Allah sentiasa kekal, sentiasa ada dan tiada akhir.

Secara ringkasnya, takrif *Baqā'* mengikut para ulama Kitab Jawi ialah bahawa Allah tidak ada awal dan akhir bagi wujudnya. Berbeza dengan makhluk ada awal dan akhirnya, segala nikmat dan azab juga ada awal dan akhirnya serta keduanya kekal menurut syarak dan tidak kekal menurut ukuran akal, kerana menurut akal nikmat dan azab keduanya harus tiada, dan ini berbeza dengan zat Allah yang tidak binasa sama ada menurut syarak atau akal.[93]

---

[92] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; Aḥmad b. Muḥammad Zayn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 6; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; **Uṣūl al-Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 17; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.** Untuk huraian ringkas tentang perbezaan pendapat ulama berkenaan sifat *Baqā'*, lihat Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15.

[93] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 6; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22.

2.10.2.3: *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Ḥawādith*

Secara umumnya para ulama Kitab Jawi mendefinsikan sifat *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Ḥawādith* sebagai sifat yang menolak adanya persamaan dengan Allah sama ada pada zat, sifat dan perbuatan. Dengan yang demikian, mereka menegaskan bahawa zat Allah (S.W.T.) tidak serupa dengan zat makhluk, kerana zat Allah tidak terdiri daripada jirim (benda) seperti jirim yang lainnya, sifat-Nya juga tidak serupa dengan sifat yang ada pada makhluk-Nya bahkan zat-Nya bersifat *qadīm*. Perbuatan-Nya juga tidak seperti perbuatan yang baru bahkan Allah adalah pencipta perbuatan bagi seluruh makhluk, tanpa perantara dan pembantu.[94] Justeru itu, Allah (S.W.T.) berfirman yang bermaksud: "Sesungguhnya, apabila Ia menghendaki untuk mengadakan sesuatu maka Ia hanya berkata: "Jadilah" maka ia terus menjadi."[95]

[94] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18-20; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 6; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 7; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 17; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15-16; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; **Uṣūl al-Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 17.

[95] Al-Qur'an, Surah Yāsin (36): 82.

Dalam erti kata lain, tidak ada sesuatu yang serupa dengan-Nya dan Dia-lah yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Sementara itu, lawan bagi *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Ḥawādith* ialah adanya persamaan Allah (S.W.T.) dengan yang baharu (*mumāsalah*). Maksud persamaan dengan yang baharu menurut mereka ialah dalam 10 perkara iaitu (1) jirim (2) arad yang ada pada jirim (3) berada pada araḥ tertentu daripada jirim (4) mempunyai arah (5) mempunyai tempat (6) mempunyai waktu (7) mempunyai sifat yang baharu (8) berbentuk kecil (9) berbentuk besar dan (10) mengambil manfaat daripada yang diciptakan-Nya dan daripada hukum-Nya.[96]

Dalam hal ini menurut Aḥmad al-Faṭānī, bahawa apabila adanya ayat al-Qur'an atau Hadis yang menunjukkan adanya persamaan Allah (S.W.T.) dengan makhluk, maka mazhab *Salaf* akan menyerahkan kehendak perkara tersebut kepada Allah (S.W.T.) manakala mazhab *Khalaf* akan mentakwilkannya. Misalnya firman

---

[96] Selanjutnya lihat Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 38-40; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 6; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 16.

Allah (S.W.T.) yang bermaksud "Allah (*al-Raḥmān*) yang bersemayam di atas *'Arasy*."[97]

Bagi mazhab *Salaf* ayat tersebut tidak boleh ditakwilkan dan harus diterima sebagaimana makna *harfy*nya iaitu Allah (S.W.T.) bersemayam di atas *'Arasy*-Nya manakala bagi mazhab *Khalaf* kata "*istawa*" ditakwilkan dengan makna menguasai dan mengalahkan.[98] Sebenarnya apa yang diutarakan oleh Aḥmad al-Faṭānī berkenaan dengan persoalan ini adalah sebagai lanjutan daripada pertentangan pendapat yang berlaku di kalangan Asyā'irah dan Mu'tazilah.

Asyā'irah secara umumnya menolak konsep Allah (S.W.T.) mempunyai sifat-sifat jasmani seandainya sifat tersebut dianggap sama dengan sifat jasmani bagi makhluk. Namun demikian ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan tentang persamaan sifat-sifat Allah dengan makhluk seperti Allah (S.W.T.) mempunyai mata,[99]

---

[97] Al-Qur'an, Surah Ṭāhā (20) : 5.

[98] Lihat Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 6.

[99] "Supaya engkau diasuh di bawah pemeliharaan-Ku", Surah Ṭāhā (20): 39.

wajah,[100] tangan[101] serta bersemayam di atas *'Arasy*[102] tidak boleh ditakwilkan. Konsep yang digunakan oleh Asya'irah dalam permasalahan ini ialah *bilā al-kayfa* (tidak diketahui bagaimana cara dan bentuknya).[103]

Mu'tazilah pula secara umumnya menolak pendapat Asyā'irah kerana jika Allah mempunyai sifat jasmani maka secara tidak langsung Allah juga akan mempunyai ukuran panjang, lebar dan dalam. Lantaran itu, golongan Mu'tazilah akan mentafsirkan ayat-ayat tersebut secara metaforis. Dengan kata lain, ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan bahawa Allah bersifat jasmani, akan ditakwilkan oleh Mu'tazilah dengan pengertian yang layak bagi kebesaran dan keagungan Allah (S.W.T.).[104]

Berbalik kepada pandangan para ulama Kitab Jawi pula,

---

[100] "Segala sesuatu akan binasa kecuali wajah Allah", Surah al-Qaṣaṣ (28): 88.

[101] "Dan langit itu digulung dengan tangan kanan-Nya", Surah al-Zumar (39): 67; Lihat juga Surah Sad (38): 75.

[102] "Allah (*al-Raḥmān*) yang bersemayam di atas *'Arasy*", Surah Ṭāhā (20): 5.

[103] Harun Nasution, **op. cit.**, hlm. 131-132.

[104] **Ibid.**, hlm. 131.

nampaknya pendapat mereka tidak jelas dalam persoalan ini, sama ada mereka mentakwilkan nas-nas yang berkaitan atau sebaliknya. Namun, setakat yang diketahui mereka dengan tegas menolak konsep kesamaan Allah dengan segala sesuatu khususnya dengan makhluk.

2.10.2.4: *Qiyāmu-Hu Ta'ālā Bi Nafsih*

Para ulama Kitab Jawi antara lain mentakrifkan *Qiyāmu-Hu Ta'ālā Bi Nafsih* ialah tidak berkehendak kepada zat (*maḥal*) dan tidak berkehendak kepada pencipta yang menciptakan zat-Nya.[105]

Dalam hubungan ini, mereka menjelaskan bahawa tiada berkehendak kepada zat menunjukkan bahawa Allah itu sendiri adalah zat bukan sifat. Ini kerana sifat biasanya berkehendak kepada zat sebagai tempatnya dan tidak mungkin berdiri sendiri

[105] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 20; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 16; Muḥammad Zayn b. Faqih Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 7; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; **Uṣūl Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 17; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 18.

tanpa zat, sama ada sifat daripada yang *qadīm* atau baharu. Justeru itu, menurut mereka lagi bahawa tidak berkehendak kepada pencipta yang menciptakannya menunjukkan bahawa Allah (S.W.T.) bersifat *qadīm* bukan baharu kerana yang baharu berkehendak kepada yang menciptakannya.[106]

Selanjutnya mereka mengemukakan pendapat ulama yang mengatakan bahawa segala yang maujud jika dihubungkan kepada zat sebagai tempat adanya (*maḥal*) dan yang menciptakannya (*mukhaṣiṣ*) terdapat 4 bahagian:

i) Pertama: Tidak berkehendak kepada *maḥal* dan *mukhaṣiṣ* ialah zat Allah (S.W.T.).
ii) Berkehendak kepada *maḥal* dan *mukhaṣiṣ* ialah semua jenis *'araḍ* daripada yang baharu.
iii) Tiada berkehendak kepada *maḥal* tetapi berkehendak kepada *mukhaṣiṣ* ialah segala zat yang baharu.

[106] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 20; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 7-8; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 6; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23-24; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10.

iv) Berkehendak kepada *maḥal* tetapi tiada berkehendak kepada *mukhaṣiṣ* ialah semua sifat Allah (S.W.T.).[107]

Akan tetapi, Fakhr al-Rāzī nampaknya kurang bersetuju dengan pengungkapan bahagian yang keempat itu. Beliau berpendapat bahawa adalah mustahil sifat Allah (S.W.T.) itu bukan pada zat-Nya kerana ini akan mengimplikasikan bahawa sifat itu baharu. Lantaran itu, tambah beliau sifat Allah wajib ada pada zat-Nya yang Maha Suci yang tidak menimbulkan keraguan, dengan yang demikian digunakan ungkapan *"iftiqār"* iaitu tiada berkehendak.[108]

Pendek kata, pandangan para ulama Kitab Jawi dalam masalah ini ialah tidak boleh dikatakan bahawa sifat Allah itu berkehendak kepada zat kerana boleh menimbulkan kesamaran terhadap kebaharuannya. Justeru itu, wajib diiktikadkan bahawa semua sifat Allah itu Maha Sempurna lagi Maha Kaya daripada

---

[107] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 24; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10-11; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 19.

[108] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**

sesuatu manakala selain daripada Allah itulah yang berkehendak kepada-Nya. Firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud:

> **"Wahai manusia, kamulah yang berkehendak kepada Allah, dan Dia-lah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji".**[109]

2.10.2.5: *Waḥdāniyyah*

Dalam mentakrifkan pengertian *Waḥdāniyyah* kebanyakan ulama Kitab Jawi memberikan definisi yang hampir sama, iaitu ibarat daripada menafikan berbilang-bilang pada zat, sifat dan perbuatan-Nya atau menetapkan keesaan Allah pada zat, sifat dan perbuatan-Nya. Dengan kata lain, mereka menegaskan bahawa zat Allah tidak tersusun daripada beberapa unsur atau ada zat lain yang menyerupai zat-Nya atau sifat-Nya atau ada zat lain yang memberi bekas dalam pelbagai perbuatan-Nya.[110]

---

109 Al-Qur'an, Surah Fāṭir (35): 15.

110 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 21; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 25; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 6-7; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 11, 22; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 16; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 8, **Uṣūl al-Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 17-18; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 20.

Maksud Keesaan Allah pada zat-Nya menurut mereka ialah tidak ada di sana zat yang serupa dengan zat-Nya, zat-Nya tidak tersusun daripada juzuk-juzuk kerana susunan itu adalah sifat bagi perkara yang baharu. Oleh itu, tidak dapat diketahui hakikat zat-Nya sehingga hari kiamat.[111]

Manakala maksud Allah itu *wāḥid* pada sifat-Nya bagi mereka ialah tidak ada di sana sifat-sifat yang menyerupai sifat-Nya, tidak ada *qudrah* yang sama dengan *Qudrah* Allah, *irādah* yang sama pada satu nama dan makna, seperti dua *qudrah* dan dua *irādah*, bahkan *Qudrah* Allah adalah satu. Dengan yang demikian, selain daripada Allah tidak dapat memberi sebarang kemudaratan.[112]

Sementara itu *wāḥid* pada perbuatan mengikut mereka ialah bahawa semua perbuatan Allah adalah khas bagi-Nya, tidak ada

[111] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 21; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 7; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 8; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 25; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 11; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 16.

[112] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**

satu makhluk pun yang mempunyai perbuatan dalam erti kata yang sebenar dan perbuatan Allah tidak pula bersekutu dengan perbuatan yang lain. Oleh itu, menganggap api dapat memberi bekas atau konsep manusia mempunyai *qudrah* yang dapat memberi bekas dalam membentuk ketaatan dan kemaksiatan adalah tertolak melalui konsep wahid pada perbuatan-Nya.[113]

Justeru itu, berhubung dengan persoalan *Waḥdāniyyah* ini para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa wajib diiktikadkan bahawa Allah Maha Esa pada zat, sifat dan perbuatan-Nya, manakala hakikat sebenarnya tidak dapat diketahui. Nabi (s.'a.w.) bersabda yang bermaksud: "Fikirkanlah segala yang diciptakan oleh Allah dan jangan kamu fikirkan tentang penciptanya kerana hal yang demikian tidak dapat dijangkau oleh akal,"[114]

2.10.3: Sifat *al-Ma'ānī*

[113] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 22.

[114] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**

Menurut al-Sanūsī maksud sifat *Ma'ānī* ialah semua sifat yang ada pada zat-Nya yang menjadi sifat yang wajib bagi-Nya (*mawjūdāt*), sama ada sifat itu baharu seperti *keputihan* pada jirim atau sifat yang *qadīm* seperti Ilmu Allah dan *Qudrah*-Nya.[115] Ini adalah takrif sifat *Ma'ānī* bagi segala yang maujud, sama ada bagi yang baharu atau yang *qadīm*. Oleh itu, secara keseluruhannya boleh disimpulkan bahawa setiap sifat yang maujud pada dirinya dinamakan sifat *Ma'ānī*.[116]

Manakala takrif sifat *Ma'ānī* bagi Allah menurut al-Sanūsī[117] dan para ulama Kitab Jawi[118] ialah ibarat sifat yang berdiri dengan *mawṣūf* dan wajib bagi-Nya dari segi hukum. Takrif ini adalah bagi mereka yang menafikan *ḥāl*. Manakala takrif bagi mereka yang

---

115 Al-Sanūsī, **Syarḥ Umm al-Barāhīn**, dlm. kitab **Ḥāsyiyah 'alā Syarḥ Umm al-Barāhīn** oleh al-Dasūqī, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kaherah, t.t., hlm. 97; **Syarḥ 'Aqīdah Ahl al-Tawḥīd al-Kubrā**, di dlm. kitab **Hawāsy 'alā Syarḥ al-Kubrā li al-Sanūsī** oleh Ismā'īl Ibn Mūsā Ibn 'Uthman al-Ḥāmidī, Kaherah, Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1355H/1936M, hlm. 213.

116 _______, **op. cit.**

117 _______, **Syarḥ 'Aqīdah Ahl al-Tawḥīd al-Kubrā**, hlm. 213.

118 Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 8; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Mutafakkirīn**, hlm. 24-25; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16; **Uṣūl al-Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 22-23; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 37.

mengakui adanya *hal* ialah makna-makna yang mewajibkan adanya *ḥāl*.[119]

Dalam paḍa itu, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa menurut al-Asy'arī, sifat *Ma'ānī* terdiri daripada tujuh sifat, manakala bagi al-Māturīdī, sifat *Ma'ānī* terdiri daripada lapan sifat dengan menambahkan saṭu lagi iaitu sifat *Takwīn*. Menurut beliau sifat ini adalah *qadīm* bagi zat Allah dan dengan sifat inilah Allah menciptakan dan meniadakan sesuatu. Jika *ta'alluq* sifat *Takwīn* kepada menjadikan sesuatu dinamakan "*khalq*," jika *ta'alluq*nya memberikan rezeki dinamakan "*rizq*", jika *ta'alluq*nya menghidupkan dinamakan "*iḥyā*" dan begitulah seterusnya. Oleh itu, berdasarkan pendapat al-Māturīdī ini sifat *af'āl* adalah *qadīm*.[120]

Akan tetapi Asyā'irah menolak pendapat Māturīdiyyah ini kerana mereka berpendapat sifat-sifat yang menunjukkan kepada *af'āl* adalah *ḥādith* kerana ia hanya nama bagi yang menjadi *ta'alluq* *Qudrah*. Misalnya, menghidupkan adalah nama bagi *ta'alluq Qudrah*

---

[119] Al-Sanūsī, **op. cit.**, hlm. 213; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 44-45.

[120] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 24; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 11-12; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12-13.

terhadap yang dihidupkan, rezeki adalah nama bagi *ta'alluq Qudrah* terhadap yang diberi rezeki, menciptakan adalah nama bagi *ta'alluq Qudrah* terhadap makhluk, kematian adalah nama bagi *ta'alluq Qudrah* terhadap yang dimatikan dan *ta'alluq Qudrah* ini menurut mereka adalah *ḥādith*.[121]

Dengan yang demikian, perbezaan pendapat yang berlaku di antara Asyā'irah dan Māturīdiyyah dalam persoalan ini adalah kerana Asyā'irah menetapkan sifat yang menunjukkan kepada *af'āl* adalah *ḥādith* manakala Māturīdiyyah pula berpendapat sebaliknya.

Sementara itu, golongan Mu'tazilah menolak sifat *al-Ma'ānī* kerana mereka mengatakan bahawa Allah tidak mempunyai sifat. Ini bermaksud apa yang disebutkan sifat Allah adalah bukan sifat yang wujud tersendiri di luar zat Allah (S.W.T.), tetapi sifat tersebut merupakan zat Allah sendiri.[122]

---

121 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 13.

122 Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 11; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12.

Persoalan berkenaan dengan sifat *al-Ma'ānī* merupakan suatu topik yang telah menjadi perbincangan hangat di kalangan para *mutakallimūn* semenjak dari zaman al-Jahmiyyah sehinggalah ke zaman Asyā'irah. Masing-masing mempertahankan pendapat mereka dalam perkara ini.

Asyā'irah di dalam masalah ini menjelaskan bahawa sifat-sifat Allah (S.W.T.) yang azali adalah suatu sifat yang *zā'id* bersama-sama zat. Oleh yang demikian mereka menetapkan bahawa sifat-sifat tersebut sebagai sifat *al-Ma'ānī*.[123]

Menurut al-Syahrastānī, al-Asy'arī melandaskan pendapat beliau dengan mengkiaskan atau membandingkan di antara perkara yang tidak dapat dilihat (*al-ghā'ib*) dengan perkara yang dapat dilihat (*al-syāhid*). Misalnya, sifat-sifat Allah (S.W.T.) seperti *Qādir* (berkuasa), *'Ālim* (berpengetahuan) dan *Murīd* (berkehendak). Sifat-sifat tersebut menurut beliau ada yang menciptakannya. Justeru itu, beliau mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) itu adalah *'ilm*, *qudrah* dan *irādah*.[124]

---

[123] Al-Taftāzānī, **Syarḥ al-Maqāṣid al-Ṭālibīn**, II, Dār al-Ṭibā'ah al-'Amirah, Kaherah, 1277H, hlm. 54.

[124] Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 94.

Maksud hujah kias tersebut ialah tidak ada perbezaan di antara sifat-sifat yang dimiliki oleh manusia dengan apa yang dimiliki oleh Allah (S.W.T.). Misalnya, apabila dikatakan seseorang itu *'ālim* maka pengertian sebenarnya ialah seseorang itu mempunyai ilmu pengetahuan. Lantaran itu, perkara yang sama didapati ada pada Allah (S.W.T.), iaitu apabila dikatakan Allah (S.W.T.) itu *'Ālim* maka pasti Allah (S.W.T.) mempunyai sifat ilmu pengetahuan.[125]

Al-Asy'arī seterusnya mengemukakan alasan dengan membuat beberapa andaian. Andaian tersebut seperti, pertama: Allah (S.W.T.) *'Ālim* dengan diri-Nya dan kedua: Allah (S.W.T.) *'Ālim* dengan *'ilm*. Sekiranya Allah (S.W.T.) *'Ālim* dengan diri-Nya maka diri-Nya adalah *'ilm*. Menurut beliau lagi mustahil *'ilm* itu *'Ālim* sedangkan Allah (S.W.T.) itu *'Ālim*.[126] Dengan yang demikian, Allah (S.W.T.) *'Ālim* dengan *'ilm* tetapi *'ilm* itu bukanlah diri-Nya.[127]

---

[125] Mac Donald, **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,** New Delhi, India, Cet. I, 1973, hlm. 136; Sell, **The Faith of Islam**, London, Cet. Ke-II, 1907, hlm. 194-195.

[126] Al-Asy'arī, **al-Luma'**, Kaherah, 1975, hlm. 30; Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 95.

[127] Al-Syahrastānī, **Nihāyah al-Iqdām**, Maktabah al-Mathānī, Baghdad, 1964, hlm. 201.

Manakala pendapat Mu'tazilah dalam masalah ini adalah berbeza dengan Asyā'irah. Menurut prinsip asas mereka ialah menafikan segala sifat-sifat Allah (S.W.T.). Dengan prinsip tersebut juga, mereka dengan tegas menafikan sifat *al-Ma'ānī*.[128] Pemahaman yang sedemikian bagi mereka akan mengimplikasikan kepada berbilang-bilangnya sifat *qadīm* dan sekaligus menyekutukan Allah (S.W.T.).[129]

Pendapat para ulama Kitab Jawi dalam hal ini ialah mereka mengakui bahawa sifat-sifat Allah yang azali adalah suatu sifat yang *zā'id* dengan zat Allah. Oleh itu, pandangan mereka dalam masalah ini adalah selari dengan Asyā'irah.[130]

2.10.3.1: Qudrah-Allah

Menurut Asyā'irah bahawa sifat *Qudrah* bermaksud suatu

---

[128] Al-Nasysyar, **Nasy'ah al-Fikr al-Falāsafī Fī al-Islām**, I, hlm. 388.

[129] 'Alī Muṣṭafā al-Ghurābī, **op. cit.**, hlm. 121.

[130] Lihat perbincangan selanjutnya tentang sifat-sifat *Ma'ānī*.

sifat azali yang bersifat dengan zat Allah.[131] Ini bermaksud Allah (S.W.T.) berkuasa dengan sifat kekuasaan-Nya. Mereka menjelaskan bahawa kekuasaan-Nya tertakluk kepada semua perkara yang di kuasai-Nya.[132] Seterusnya dengan sifat tersebut Allah (S.W.T.) berkuasa untuk mengadakan dan menjadikan sesuatu mengikut pergambaran tersebut serta berkuasa pula untuk mengadakan dan meninggalkan daripada membuatnya.[133]

Golongan Mu'tazilah pula mengemukakan pendapat mereka berkenaan dengan sifat *Qudrah* dari segi istilah ialah sesuatu sifat yang khusus kepada Allah (S.W.T.) sahaja. Dengan sifat tersebut Allah (S.W.T.) berkuasa terhadap semua perkara yang dikuasai-Nya dengan tidak mempunyai kesudahan. Selain itu juga mereka berpendapat kekuasaan Allah (S.W.T.) adalah zat-Nya dengan menafikan suatu sifat yang baharu bagi Allah (S.W.T.).[134]

---

[131] Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 93.

[132] Al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn**, Dār al-Kitāb al-'Ālamiyyah, Beirut, 1400H/1980M, hlm. 93.

[133] Al-Ghazālī, **Al-Iqtiṣād**, Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah, Beirut, Cet. I, 1403H/1983M, hlm. 53.

[134] 'Abd al-Jabbār, **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, Taḥqīq 'Abd al-Karīm 'Uthman, Maktabah Wahabah, Kaherah, Cet. I, 1384H/1965M, hlm. 155.

Manakala para ulama Kitab Jawi berpendapat pengertian *Qudrah* ialah suatu sifat *wujūdiyyah* dan *qadīm* yang terdapat pada zat-Nya yang dengannya mengadakan setiap yang *mumkin* dan meniadakannya sesuai dengan iradat.[135] Ini bermaksud Allah (S.W.T.) tidak menjadikan atau meninggalkan sesuatu perkara kecuali sesuai dengan iradat-Nya.

Daripada pengertian-pengertian tersebut dapat disimpulkan bahawa *Qudrah*-Allah meliputi semua perkara sama ada yang dapat dilihat ataupun yang tidak dapat dilihat dan tidak mempunyai kesudahan. Seterusnya kekuasaan tersebut mengikut persesuaian dengan *irādah*-Nya.

Pendapat yang mengatakan *Qudrah*-Allah sebagai suatu sifat yang berasingan dengan zat adalah bertentangan dengan kedudukan al-Qur'an yang membuktikan Allah (S.W.T.) berkuasa. Kekuasaan tersebut adalah meliputi kekuasaan terhadap makhluk ciptaan-Nya. Dalilnya firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Dan

---

[135] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 24-25; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 7-8; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 13; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 22; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8-9; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 29; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 8; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 17.

mereka tidak menguasai sesuatu urusan sebagaimana kekuasaan Allah yang sebenarnya."[136] Dengan ini, pendapat yang mengatakan bahawa sifat *Qudrah*-Allah sebagai sifat yang berasingan dengan zat adalah tertolak kerana kebesaran-Nya meliputi segala makhluk.

Di dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menunjukkan Allah (S.W.T.) berkuasa menerusi zat-Nya. Di antaranya adalah seperti berikut:

1. Surah al-An'ām (6): 37

   "Katakanlah: Sesungguhnya Allah berkuasa menurunkan sesuatu tanda (mu'jizat) tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya."

2. Surah al-Isrā' (17): 99

   "Allah yang menciptakan langit dan bumi seterusnya berkuasa untuk menciptakan yang serupa dengan mereka."

3. Surah an-Nūr (24): 45[137]

   "Sesungguhnya Allah Maha Berkuasa terhadap setiap perkara."

---

[136] Al-Qur'an, Surah al-An'ām (6): 91.

[137] Lihat juga al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 20, 106, 109 dan Surah al-Fāṭir (35): 1.

Menerusi ayat-ayat tersebut jelas membuktikan bahawa tidak terdapatnya sebarang bentuk persamaan di antara *Qudrah*-Allah dengan *qudrah* manusia atau makhluk.

Selain itu, hakikat kekuasaan Allah (S.W.T.) tidak mempunyai batasan, sama ada Allah (S.W.T.) berkuasa untuk makhluk di langit ataupun berkuasa untuk makhluk di bumi. Ini menunjukkan firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Dialah Allah (yang berkuasa) di langit dan di bumi." Walaupun secara literalnya ayat tersebut menunjukkan terdapat dua kekuasaan yang berasingan, namun hakikat kekuasaan Allah (S.W.T.) tidak terhenti pada suatu had dan batasan sehingga membenarkan kekuasaan yang lain memberi kesan kepada sesuatu benda.

Justeru itu, ayat tersebut harus diintepretasikan sebagai kebesaran *Qudrah*-Allah bukannya Allah (S.W.T.) menduduki sesuatu tempat kerana Allah (S.W.T.) bebas daripada pengertian tersebut.[138] Ini menunjukkan kekuasaan Allah (S.W.T.) tidak memiliki kelemahan dan seterusnya meletakkan kebesaran Allah (S.W.T.) kepada tahap yang lebih tinggi.

PERPUSTAKAAN UNIVERSITI MALAYA

---

[138] Lihat al-Alūsī, **Rūḥ al-Ma'ānī**, IX, Dār al-Fikr, Beirut, t.t., hlm. 90.

2.10.3.2: *Irādah*-Allah

Asyā'irah mentakrifkan *Irādah* Allah sebagai suatu sifat yang *qadīm,* kemudian ṣifat tersebut ditetapkan sebagai sifat tambahan kepada zat. Sifat tersebut juga berperanan untuk menentukan perkara-perkara yang dikuasai-Nya.[139]

Al-Māturīdī juga bersependapat dengan Asyā'irah tetapi beliau membuat sedikit penambahan sambil mengatakan sifat *Irādah* merupakan salah satu daripada sifat-sifat perbuatan (*af'āl*) Allah (S.W.T.). Sifat tersebut juga terkumpul dalam satu sifat iaitu mencipta (*takwīn*).[140] Sementara itu, golongan Mu'tazilah mengemukakan pendapat yang berlainan dengan Asyā'irah iaitu menurut mereka *Irādah*-Allah adalah suatu sifat yang baharu bagi Allah (S.W.T.).[141]

---

139 Al-Asy'arī, **al-Ibānah**, Maṭābi' al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, Madinah, Cet. Ke-IV, 1408H, hlm. 154; Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 96.

140 Al-Māturīdī, **al-Tawḥīd**, Taḥqīq Dr. Fatḥ Allāh Khalīf, Dār al-Jāmi'ah al-Miṣriyyah, t.t., hlm. 286. Lihat juga Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 25.

141 'Abd al-Jabbār, **op. cit.**, hlm. 439.

Merujuk kepada pandangan para ulama Kitab Jawi pula, mereka antara lain menerangkan bahawa maksud *Irādah* ialah suatu sifat *wujūdiyyah* yang *qadīm* yang terdapat pada zat Allah (S.W.T.) dan dengannya Ia menentukan setiap *mumkin* yang harus terjadi padanya.[142] Lantaran itu, Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī menjelaskan bahawa yang menentukan dan menjadikan sesuatu adalah zat semata-mata dengan *Qudrah* dan *Irādah*-Nya.[143] Dengan erti kata lain, pengertian ini adalah selari dengan apa yang dikemukakan oleh Asyā'irah.

Daripada pendapat-pendapat tersebut dapat disimpulkan bahawa terdapat perbezaan di kalangan para *mutakallimūn* dalam mentakrifkan *Irādah* Allah (S.W.T.). Bagi Asyā'irah dan para ulama Kitab Jawi, sifat *Irādah* adalah suatu sifat yang *qadīm* dan merupakan sifat tambahan bagi zat. Manakala bagi Mu'tazilah sifat *Irādah* adalah suatu sifat yang baharu, kerana sifat tersebut memerlukan faktor luaran seperti kewujudan makhluk di alam semesta kemudian baharulah Allah mewujudkan *Irādah*-Nya.

---

[142] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 25; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 8; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 14; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 26; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 17.

[143] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**

Ayat-ayat al-Qur'an yang berhubung dengan *Irādah* Allah (S.W.T.) antaranya adalah seperti berikut:

1. Surah al-Taubah (4): 55.

   "Maka janganlah kamu berasa hairan dengan harta benda dan anak-anak mereka. Sesungguhnya Allah hendak menyiksa mereka dengan harta benda dan anak-anak itu dalam kehidupan dunia serta menjadikan nyawa mereka tercabut dalam keadaan mereka kafir."

2. Surah al-Fāṭir (35): 44.

   "Dan kekuasaan Allah itu tidak dapat dilemahkan oleh sesuatupun sama ada di langit atau di bumi. Sesungguhnya Ia amat mengetahui dan amat menguasai."

3. Surah Yāsin (36): 82.

   "Sesungguhnya, apabila Ia menghendaki untuk mengadakan sesuatu maka Ia hanya berkata: " Jadilah" maka ia terus menjadi."

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut jelas menunjukkan terdapatnya kesinambungan di antara *Qudrah* dan *'Ilm* Allah (S.W.T.) dengan *Irādah*. Meskipun *Irādah* Allah (S.W.T.) meliputi perkara-perkara yang dikuasai-Nya, namun hakikatnya prinsip tersebut mestilah sejajar dengan perbuatan-perbuatan Allah yang mengandungi kemaslahatan dan kebaikan. Tegasnya, tujuan

sebenar Allah (S.W.T.) memperlihatkan *Irādah*-Nya ialah untuk faedah yang dapat dinikmati oleh makhluk-Nya, dan secara tidak langsung menampakkan kesempurnaan sifat Allah (S.W.T.).

2.10.3.3: *'Ilm*-Allah

Menurut al-Bāqilānī sifat *'ilm* bermaksud suatu sifat yang *qadīm* dan ia berada di samping zat Allah. Pengertian tersebut bermakna Allah (S.W.T.) mengetahui sesuatu perkara dengan sifat pengetahuan-Nya.[144] Al-Baghdādī juga sependapat dengan beliau, menurutnya sifat *'ilm* adalah suatu sifat yang berasingan dengan zat. Justeru itu, Allah (S.W.T.) mengetahui segala bentuk maklumat dengan sifat pengetahuan-Nya.[145]

Seterusnya al-Juwainī[146] dan al-Ghazālī[147] mengemukakan pendapat yang sama dengan kedua-dua pendapat di atas. Mereka

---

[144] Al-Bāqilānī, **al-Tamhīd**, Taḥqīq Richard J. Mc Carthy, al-Maktabah al-Syarqiyyah, Beirut, 1957, hlm. 29.

[145] Al-Baghdādī, **op. cit.**, hlm. 95.

[146] Al-Juwainī, **al-Irsyād**, Taḥqīq J.D. Lucioni, al-Maṭba'ah al-Dawliyyah, Paris, 1938, hlm. 47.

[147] Al-Ghazālī, **op. cit.**, hlm. 64.

mengatakan sifat tersebut sebagai suatu sifat yang berasingan dengan zat. Lantaran itu, melalui sifat tersebut Allah (S.W.T.) mengetahui segala bentuk maklumat.

Golongan Mu'tazilah pula mentakrifkan sifat *'ilm* sebagai suatu sifat yang *qadīm* yang ada pada zat-Nya.[148] Ini bererti Allah (S.W.T.) mengetahui dengan *'ilm* dan *'ilm* itu adalah zat-Nya. Menurut Abū Huzayl sifat *'ilm* adalah sifat *Salābiyyah*, peranannya ialah mengetahui segala perkara yang wujud ataupun tidak wujud.[149]

Sementara itu, para ulama Kitab Jawi kelihatannya mengemukakan takrif yang selari dengan Asya'irah mengenai sifat ilmu. Menurut mereka takrif ilmu ialah suatu sifat yang azali, *qadīm* dan berdiri dengan zat Allah yang *muta'alluq* kepada semua yang wajib, mustahil dan harus, dengannya segala *ma'lūm* itu dapat diketahui. Oleh itu, Allah (S.W.T.) mengetahui segala sesuatu dengan mudah tanpa perlu mengerahkan daya fikir dan Allah

---

[148] Lutpi Ibrahim, "The Concept of Divines Attributes According to az-Zamakhsyari and al-Baydawi" dlm. **Islamika**, II, Kuala Lumpur, Cet. I, 1981, hlm. 167.

[149] 'Abd al-Jabbār, **op. cit.**, hlm. 183; Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 49; Al-Asy'arī, **Maqālāt al-Islāmiyyīn**, I, hlm. 255.

(S.W.T.) mengetahui tentang zat-Nya yang wajib, sifat-Nya, perkara yang mustahil dan perkara yang harus.[150]

Ringkasnya, pengertian sifat *'ilm* bermaksud Allah (S.W.T.) mengetahui segala bentuk maklumat sama ada maklumat tersebut nampak dengan jelas ataupun tidak kelihatan (tersembunyi). Bagaimanapun sebahagian *mutakallimūn* tidak bersependapat di dalam menetapkan sifat tersebut sama ada ia sebagai sifat zat ataupun sifat yang berasingan dengan zat.

Sebenarnya penetapan sifat *'ilm* sebagai sifat yang berasingan dengan zat adalah bertentangan dengan hakikat kesempurnaan Allah (S.W.T.) . Selain itu, penetapan tersebut menunjukkan Allah (S.W.T.) boleh berada pada masa sekarang ataupun pada masa yang lepas ataupun pada masa yang akan datang.[151]

---

150 Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 9-10; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 27-28; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 17; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 28; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 9.

151 Lihat al-Rāzī, **al-Muḥaṣṣal**, Maktabah al-Kulliyah al-Azhāriyyah, Kaherah, t.t., hlm. 166-167.

Di dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang menunjukkan Allah (S.W.T.) mempunyai ilmu pengetahuan. Antaranya adalah seperti berikut:

1. Surah al-Mujādalah (58): 8.

   "Tidakkah engkau memikirkan bahawa Allah mengetahui segala maklumat yang ada di langit dan di bumi."

2. Surah Qāf (50): 16.

   "Sesungguhnya kami (Allah) mencipta manusia dan kami sentiasa mengetahui setiap bisikan hati mereka."

3. Surah Ṭāhā (20): 7.

   "Allah mengetahui segala bentuk rahsia dan maklumat."

4. Surah al-An'ām (6): 59.

   "Dan di sisi Allah segala kunci perbendaharaan yang tidak kelihatan. Tidak ada sesiapapun yang mengetahuinya melainkan Dia sahaja."

Sebagai kesimpulannya, Allah (S.W.T.) memiliki ilmu pengetahuan yang sempurna sekaligus mentadbirkan urusan alam semesta dengan kebijaksanaannya. Di samping itu, *'ilm* Allah adalah

menyeluruh kerana Dia adalah pencipta yang teragung dan sempurna.

Berhubung dengan masalah keunggulan *'Ilm* Allah, terdapat juga beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan Allah (S.W.T.) bersifat "pelupa" ataupun "lalai" terhadap makhluk ciptaan-Nya. Misalnya, Surah al-Taubah (9): 67, yang bermaksud: "Mereka lupa kepada Allah lalu Allah melupakan mereka," dan Surah al-Baqarah (2): 18 yang bermaksud "Allah meninggalkan mereka di dalam gelap gelita dan tidak dapat melihat sesuatupun".

Sebenarnya Allah (S.W.T.) sama sekali tidak boleh disifatkan sebagai "pelupa" ataupun "lalai" terhadap manusia, kerana sifat tersebut mengakibatkan Allah (S.W.T.) memiliki kecacatan. Di dalam Surah Maryam (19):64, Allah (S.W.T.) berfirman yang bermaksud "Allah sekali-kali tidak pernah lupa". Lantaran itu, kedua-dua ayat di atas harus diintepretasikan kepada maksud Allah (S.W.T.) lupa di dalam mengurniakan ganjaran pahala dan kebaikan terhadap sifat manusia yang sentiasa tidak mengingati Allah (S.W.T.). Sebaliknya Allah (S.W.T.) akan membalaskan mereka dengan mengenakan siksaan berdasarkan sikap mereka itu.

2.10.3.4: *Ḥayāh*-Allah

Terdapat beberapa ibarat dalam mentakrifkan sifat *Ḥayāh*, antaranya seperti berikut:

i) *Ḥayāh* ialah suatu sifat yang membolehkan kepada sesiapa yang bersifat dengannya bersifat dengan *idrak*, umpamanya *al-'ilm*, *al-Sam'* dan *al-Baṣar.*[152] Takrif ini meliputi *ḥayāh* yang *qadīm* dan *ḥādith.*

ii) Takrif yang membezakan antara *ḥayāh* yang *qadīm* dan *ḥādith. Ḥayāh* yang *qadīm* ialah sifat azali yang membolehkan sahnya sifat Ilmu, iaitu yang membolehkan Allah bersifat dengan sifat Ilmu dan bersifat dengan sifat-sifat wajib yang lain.[153] Namun begitu, takrif-takrif yang digunakan oleh kebanyakan ulama Kitab Jawi yang membicarakan masalah Sifat Dua Puluh ialah takrif yang pertama, manakala takrif yang khusus sifat *Ḥayāh* bagi Allah ialah takrif yang kedua.

---

[152] Zayn al-'Ābidin al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 30; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 28.

[153] Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 9.

Secara ringkasnya sifat *Ḥayāh* ini tidak ber*ta'alluq* kepada sesuatu kerana *Ḥayāh* bukan sifat yang memberi bekas dalam mengadakan atau meniadakan, tidak pula menyingkapkan sesuatu atau memberi petụnjuk atas sesuatu seperti sifat *Kalām*.[154] Justeru itu, menurut Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī yang memberi bekas adalah *Qudrah* Allah yang kewujudannya menurut ukuran akal menjadi bukti adanya *Irādah* kerana maksud *Irādah* ialah keinginan untuk mengadakan sesuatu dan keinginan itu pula menjadi bukti adanya sifat Ilmu. Manakala *Qudrah*, *Irādah* dan Ilmu kewujudannya bergantung kepada adanya sifat *Ḥayāh*.[155]

Meskipun demikian menurut beliau, Mu'tazilah menolak pendapat yang mengatakan adanya keterkaitan tersebut. Mereka menjelaskan bahawa tidak semestinya tiada sifat *Ma'ānī* maka tiada juga wujud sesuatu yang baharu kerana kewujudan sesuatu yang baharu bersandar kepada sifat *Ma'nawiyyah*. Dengan kata lain, Mu'tazilah menolak kewujudan sifat *Ma'ānī*. Lantaran itu menurut mereka Allah Berkuasa dengan zat-Nya bukan dengan *Qudrah*-Nya,

---

[154] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 31; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10.

[155] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 66.

Allah Berkehendak dengan zat-Nya bukan dengan *Irādah*-Nya, dan demikianlah seterusnya bagi sifat-sifat *Ma'ānī* yang lain.[156]

2.10.3.5: *Sam'* dan *Baṣar* Allah

Kebanyakan ulama Kitab Jawi mentakrifkan *Sam'* dan *Baṣar* secara disatukan iaitu dua sifat yang berdiri dengan zat Allah (S.W.T.) dan ber*ta'alluq* kepada setiap yang maujud, dengan erti bahawa setiap yang maujud ada baginya *ta'alluq* dua sifat ini sama ada yang wajib atau yang harus.[157]

Dalam pada itu menurut Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, terdapat ulama yang mengatakan bahawa maksud *Baṣar* bagi Allah ialah sifat yang berdiri pada zat-Nya, dengannya tersingkap segala yang maujud. Maksud tersingkap ialah terbuka dan tidak terlindung dalam penglihatan-Nya terhadap segala yang maujud melalui *Baṣar*

[156] **Ibid.**

[157] **Ibid.**, hlm. 31; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 33; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9-10; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 28-29.

Allah (S.W.T.). Manakala maksud maujud pula adalah umum sama ada yang *qadīm* zat dan sifatnya ataupun yang baharu zat dan sifatnya, sama ada suara atau angin. Begitu juga pendapat yang diberikan oleh Asyā'irah.[158]

Ta'alluq sifat *Sam'* dan *Baṣar* ialah kepada semua yang maujud dan ini memberi petunjuk kepada *ta'alluq* yang tiga bahagian iaitu: Pertama, *Tanjīzī Qadīm* iaitu *ta'alluq*nya semenjak azali kepada zat dan sifat-Nya. Kedua, *Ṣalūḥī Qadīm* iaitu *ta'alluq*nya kepada yang maujud yang harus sebelum adanya. Ketiga, *Tanjīzī Ḥādith* iaitu *ta'alluq*nya kepada yang maujud sesudah diciptakan.[159]

2.10.3.6: *Kalām*-Allah

Asyā'irah mentakrifkan *kalām*-Allah sebagai suatu sifat yang azali dan berdiri dengan zat Allah (S.W.T.). Selain daripada itu *kalām* Allah sendiri adalah abstrak dan tidak tersusun daripada bentuk

---

[158] Lihat Zayn al- 'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 31-32; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10.

[159] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 31; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10.

suara dan huruf. Justeru itu, *kalām*-Allah (S.W.T.) adalah bersifat *qadīm* bukannya bersifat *ḥādith*.[160]

Manakala Mu'tazilah mentakrifkan *kalām*-Allah bukanlah sifat Allah (S.W.T.) tetapi salah satu daripada perbuatan-Nya. Lantaran itu, kalam-Allah bukanlah bersifat kekal tetapi bersifat baharu kerana *kalām* itu sendiri tersusun daripada huruf dan suara.[161]

Al-Ḥanābilah pula mentakrifkan *kalām*-Allah ialah huruf-huruf dan suara. Kedua-duanya adalah bersusun dan berterusan di antara satu sama lain. Ini semua adalah *qadīm* dan berdiri pada zat Allah (S.W.T.).[162] Takrif yang sama juga dinyatakan oleh al-Karāmiyyah.[163]

Berbalik kepada pandangan para ulama Kitab Jawi pula, mereka mentakrifkan *kalām* sebagai suatu sifat yang *qadīm* yang

---

160 Al-Asy'arī, **al-Luma'**, hlm. 33.

161 'Abd al-Jabbār, **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, hlm. 53.

162 Al-Bayjūrī, **Tuḥfah al-Murīd**, hlm. 71.

163 Lihat al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn** , hlm. 106; Al-Syahrastānī, **al-Milal**, 1, hlm. 150.

terdapat pada zat Allah. Ia tidak berhuruf dan bersuara, tidak menerima perubahan serta tidak sama dengan sifat *kalām* yang baharu. Selain itu, ia menunjukkan kepada semua yang wajib, harus dan mustaḥil. Manakala huruf-huruf al-Qur'an pula adalah *Madlūl Kalīmullāh* (Petunjuk *Kalāmullāh*) yang azali yang ada pada zat-Nya. Justeru itu, al-Qur'an dinamakan *Kalāmullāh* kerana ia menunjukkan maksud *kalām* yang ada pada zat Allah (S.W.T.).[164]

Daripada pengertian-pengertian tersebut jelas memperlihatkan terdapatnya beberapa perbezaan pendapat di kalangan para *mutakallimūn* tentang takrif *kalām*-Allah dari segi istilah. Walau bagaimanapun mereka bersependapat dalam mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) bersifat *mutakallim*.

Di antara persoalan-persoalan tentang sifat-sifat Allah (S.W.T.) yang dibincangkan, persoalan *kalām*-Allah telah menarik perhatian para *mutakallimūn*. Ia telah menjadi satu perbahasan yang hebat di dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam. Ia begitu dikenali selepas timbulnya persoalan "*Khalq* al-Qur'an" yang telah

[164] Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 32; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10-11; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 10; **Uṣūl al-Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 18; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 30.

menyebabkan Aḥmad b. Ḥanbāl terpaksa menderita akibat dipenjara dan disiksa kerana mempertahankan pendapat bahawa al-Qur'an bukanlah makhluk Allah.[165]

Menurut Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī 'akidah' tersebut telah dijadikan oleh Khalifah al-Makmūm sebagai pegangan rasmi negara. Sesiapa yang mengingkarinya akan dijatuhi hukuman mati atau dipukul atau dipenjarakan. Alasannya adalah firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Sesungguhnya Kami menjadikan al-Qur'an itu dalam bahasa Arab ..."[166]

Berdasarkan ayat tersebut Mu'tazilah berpendapat bahawa setiap yang dijadikan termasuk yang diturunkan oleh Allah (S.W.T.) adalah baharu. Akibat adanya pemaksaan ini sebahagian ulama mengikuti pendapat tersebut. Manakala di antara ulama yang menolak pendapat tersebut ialah Aḥmad bin Ḥanbāl. Pendapat tentang "*Khalq* al-Qur'an" yang dijadikan pegangan rasmi negara

---

[165] Menurut al-Ya'qūbī, Khalifah al-Manṣūr menyiksa sesiapa yang mengatakan al-Qur'an itu makhluk. Kemudian dihukumkan sebagai kafir, **Tārīkh al-Ya'qūbī**, II, Dār Ṣādir, Beirut, 1379H/1960M, hlm. 468. Bandingkan dengan L. Gardet, "Ilm al-Kalam" dlm. **EI**^{2}, III, Leiden, 1979, hlm. 1148.

[166] Al-Qur'an, Surah Yūsuf (12): 2.

yang dimulakan oleh Khalifah al-Makmūm, akhirnya dimansuhkan semasa pemerintahan Khalifah al-Mutawakkil di atas nasihat seorang ulama iaitu 'Abd al-'Azīz bin Yaḥyā.[167]

Persoalan yang timbul ialah adakah *kalām*-Allah itu *qadīm* ataupun *ḥādith*? Menurut Watt, faktor-faktor yang menyebabkan timbulnya persoalan tersebut ialah kerana tidak terdapatnya bukti yang jelas sama ada dari al-Qur'an ataupun hadis-hadis Rasulullah (ṣ. 'a.w.) yang menetapkan *kalām* itu *qadīm* ataupun *ḥādith*.[168]

Bagi para ulama Kitab Jawi mereka berpendapat bahawa *kalām* Allah adalah *qadīm*. Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī misalnya menerangkan berkenaan dengan makna yang tertulis di dalam mushaf, iaitu apa yang dibaca, dihafal dan ditulis hanyalah *Madlūl Kalāmullāh* yang *qadīm* bukannya *Kalāmullāh* itu sendiri. Selain itu tambah beliau *Kalāmullāh* yang *qadīm* itu tidak terpisah dari zat-Nya

[167] Lihat Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 34-35. Lihat juga Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 36-37.

[168] Watt, **The Formative Period of Islamic Thought**, Edinburg, 1973, hlm. 242-244; "Early Discussion About The Qur'an" dlm. **Muslim World**, XL, The Hartford Seminary Foundation, Connecticut, U.S.A., 1968, hlm. 27-40, 96-105.

yang juga *qadīm*.[169] Manakala hubungan di antara *tilāwah* dan *qirā'ah* bagi *Kalāmullāh* adalah seperti hubungan bayang-bayang dengan yang empunya bayang-bayang.[170]

Bertolak daripada pandangan tersebut, menurut beliau maka Ahl al-Sunnah mengatakan *Kalāmullāh* itu *qadīm* bukan makhluk kerana mereka bimbang akan menimbulkan kesamaran, iaitu jika dikatakan al-Qur'an itu baharu, ini akan mengakibatkan ada yang mengatakan *Kalāmullāh* yang terdapat pada zat itu juga baharu. Oleh itu bagi mengatasi masalah ini mereka mengatakan al-Qur'an itu *qadīm*.[171]

Selain itu, sifat *Kalāmullāh* itu adalah Esa pada zat-Nya dan yang berbeza adalah lafaznya. Maka yang difahami daripada *amr* adalah perintah berbuat baik, *nahy* adalah larangan berbuat jahat, *wa'd* adalah janji memberi pahala bagi orang yang taat, *wa'īd* adalah janji siksa (ancaman) terhadap orang yang melakukan

---

[169] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 32. Lihat juga Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl-Dīn, **op. cit.**, hlm. 11.

[170] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**

[171] **Ibid.**

maksiat, *targhib* adalah memberikan khabar gembira bagi orang yang melakukan kebaikan, *tarhib* adalah janji menakutkan bagi orang yang melakukan kejahatan dan juga di dalam al-Qur'an terdapat kisah-kisah sejarah dan berita.[172] Maka istilah *Kalāmullāh* menurut ulama Kitab Jawi hanya merujuk kepada *kalām* yang terdapat pada zat Allah (S.W.T.) yang *qadīm.*[173]

Dalam pada itu, Aḥmad Zayn al-Faṭānī menjelaskan bahawa Allah sentiasa berkata-kata (tidak kelu). Beliau mengambil dalil daripada firman Allah yang bermaksud: "Dan Allah telah berkata-kata kepada Mūsā dengan langsung."[174] Melalui ayat ini beliau berpendapat Allah telah menghilangkan hijab daripada Nabi Mūsā (a.s.) dan memperdengarkan *kalām*-Nya yang *qadīm.* Beliau seterusnya menambah bahawa ini tidak bermaksud Allah pada asalnya diam kemudian baharu berkata-kata kepada Nabi Mūsā (a.s.) kerana keadaan Allah (S.W.T.) itu menurutnya sentiasa berkata-kata.[175]

---

[172] **Ibid.**, hlm. 33; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 30.

[173] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 11.

[174] Al-Qur'an, Surah al-Nisā' (4): 164.

[175] Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10.

Dengan yang demikian, nampaknya para ulama Kitab Jawi bersetuju dengan pendapat yang mengatakan bahawa *kalām* Allah adalah *qadīm* dan berdiri dengan zat-Nya.

Sebenarnya ayat-ayat al-Qur'an adalah *kalām* Allah (S.W.T.) yang diwahyukan kepada Nabi Muhamad (ṣ.'a.w.) dalam bentuk yang baharu, kerana sebelumnya telahpun diturunkan beberapa buah kitab samawi yang lain seperti kitab al-Injīl, al-Taurāt dan al-Zabūr. Kesemuanya adalah bentuk-bentuk *kalām* Allah (S.W.T.), buktinya ialah firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Tidak didatangkan kepada mereka suatu ayat yang baharu dari Tuhan melainkan mereka memasang telinga mendengarnya."[176]

Walaupun pembaharuan berlaku terhadap kitab-kitab Allah, tetapi isi kandungan dan tujuannya adalah sama iaitu untuk mentauhidkan Allah (S.W.T.). Pembaharuan tersebut adalah bersesuaian mengikut perubahan zaman. Ini membuktikan bahawa *kalām* Allah adalah baharu.

[176] Al-Qur'an, Surah al-Anbiyā' (21): 2.

Selanjutnya dikemukakan beberapa ayat al-Qur'an berhubung dengan perkara tersebut, di antaranya:

1. Surah al-Naḥl (16): 40.

   "Sesungguhnya kata-kata Kami terhadap sesuatu, apabila Kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan "kun" maka jadilah ia."

2. Surah al-Baqarah (2): 21.

   "Wahai manusia, sembahlah Tuhan kamu."

3. Surah al-Kahfi (18): 108.

   "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal salih nescaya mereka akan beroleh tempat tertinggi di dalam syurga Firdaus."

Merujuk kepada ayat-ayat tersebut jelas menafikan bahawa *kalām* Allah adalah *qadīm*. Penafian tersebut membuktikan bahawa al-Qur'an sendiri terdiri daripada huruf-huruf yang bersusun, perintah dan larangan, janji dan ancaman serta menceritakan peristiwa-peristiwa yang dialami oleh umat pada masa lampau.

Penafian tentang *kalām* Allah bersifat azali dapat juga dirujuk kepada firman Allah (S.W.T.) dalam Surah al-Baqarah (2): 21, yang bermaksud "Wahai manusia, sembahlah Tuhan kamu."

Sepatutnya Allah (S.W.T.) tidak berkata begitu kerana pada masa azali tidak ada manusia di sisi Allah (S.W.T.).

Jika sekiranya al-Qur'an dikatakan sebagai makhluk, maka ini akan menyamai kata-kata yang terdapat pada makhluk khususnya kata-kata manusia. Sedangkan kata-kata manusia adalah cenderung kepada pendustaan dan penipuan. Buktinya, Allah (S.W.T.) berfirman:

> **"Kamu hanyalah menyembah berhala-berhala yang diperbuat oleh manusia bukannya menyembah Allah yang menciptakan segala-galanya,"[177]**

> **"Kami tidak pernah mendengar tentang (makrifah Allah) di dalam agama yang terakhir, perkara ini tidak lain hanyalah rekaan dan dusta semata-mata."[178]**

Ringkasnya, hakikat yang sebenar ialah al-Qur'an adalah *kalām* Allah (S.W.T.). Selain itu, *kalām* Allah kepada manusia bukanlah seperti percakapan manusia sesama manusia. Ini kerana manusia menggunakan alat-alat tertentu untuk berkata-kata, sedangkan Allah (S.W.T.) tidak memerlukan kesemua alat-alat

---

[177] Al-Qur'an, Surah al-Ankabūt (29): 17.

[178] Al-Qur'an, Surah Ṣād (38): 7.

tersebut dan Allah (S.W.T.) bebas daripada sifat-sifat tersebut.[179] Justeru itu, adalah tidak mengherankan sekiranya wahyu-wahyu yang dikurniakan-Nya kepada para nabi dan rasul tidak memerlukan sebarang alat sebagaimana yang didapati di dalam sistem pertuturan manusia.

2.10.4: Sifat *Ma'nawiyyah*

Perbincangan mengenai sifat *Ma'nawiyyah* di dalam persoalan Sifat Dua Puluh adalah lanjutan daripada perbahasan sifat *Ma'ānī*. Oleh itu, para ulama Kitab Jawi menghuraikan persoalan sifat *Ma'nawiyyah* adalah berdasarkan pendapat yang mengakui *al-ḥāl*.

Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī membawakan dua pendapat iaitu pertama: bagi mereka yang meng*ithbat hal*, sifat *Ma'nawiyyah* adalah satu sifat yang *qadīm* yang berdiri dengan zat

[179] Ibn Abī al-Ḥadīd, **Syarḥ Nahj al-Balāghah**, X, Taḥqīq Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kaherah, 1960, hlm. 88.

Allah, yang tidak sampai ke peringkat wujud dan tidak pula sampai ke peringkat *'adam.* [180]

Manakala pendapat yang kedua: iaitu bagi mereka yang menafikan *ḥāl* dan menganggap tidak ada perkara lain di antara wujud dan *'adam*, mereka berpendapat bahawa yang ada hanyalah sifat *Ma'ānī* yang tujuh, manakala Allah *Qādir, 'Ālim* dan sebagainya hanyalah ibarat daripada berdirinya *Qādir, 'Ālim* dan sebagainya dengan zat, yang tidak mengandungi apa-apa kewujudan di luar daripada pemikiran dan termasuk a*mr al-I'tibārī.* Pendapat yang kedua ini adalah pendapat yang muktamad menurut Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī[181] manakala Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī mengatakan bahawa pendapat yang menafikan *al-ḥāl* adalah pendapat yang daif (lemah).[182]



Kebanyakan ulama Kitab Jawi pula memberikan definisi sifat *Ma'nawiyyah* ialah ibarat dari setiap *ḥāl* yang sabit kepada zat yang

---

[180] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 19.

[181] **Ibid.**

[182] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 36.

di*illah*kan dengan *ma'nā* yang berdiri dengan zat.[183] Pendapat ini sama dengan pendapat pertama seperti yang dinyatakan oleh Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī iaitu bagi mereka yang mengakui adanya *al-ḥāl.*

Perbahasan sifat *Ma'nawiyyah* ini hanya kepada mereka yang mengakui *al-ḥāl,* iaitu sesuatu yang di antara wujud dan *'adam,* manakala bagi mereka yang menafikan *al-ḥāl,* mereka tidak memasukkan sifat Allah *Qādir, 'Ālim* dan sebagainya di dalam persoalan sifat. Dengan yang demikian, berdasarkan pendapat yang mengakui *ḥāl,* maka lahirlah konsep Sifat Dua Puluh dalam Kitab Jawi.

Sifat-sifat *Ma'nawiyyah* ialah keadaan Allah *Qādir, Murīd, 'Ālim, Ḥāy, Samī', Baṣīr* dan *Mutakallim.* Sifat-sifat tersebut dinamakan sifat *Ma'nawiyyah* kerana sifat-sifat itu melazimi sifat

[183] Lihat **Ibid.**; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 11-12; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 10; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 25; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 38; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 43-45; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **Anak Kunci Syurga**, Maṭba'ah al-Ittiḥadiyyah, Pulau Pinang, t.t., hlm. 23; 'Uthman b. 'Abd Allāh, **Ini Kitab Sifat Dua Puluh**, hlm. 13.

Ma'ānī.[184] Oleh itu, *Qādir* lazim daripada sifat *Qudrah*, *Murīd* lazim daripada sifat *Irādah*, *'Ālim* lazim daripada sifat *Ilmu*, dan demikianlah seterusnya berlaku bagi sifat-sifat yang lainnya.[185] Justeru itu, perbahasan sifat *Ma'nawiyyah* adalah sebagai cabang daripada perbahasan sifat *Ma'ānī* dan sifat *Ma'nawiyyah* menjadi *ma'lūl* (akibat) manakala sifat *Ma'ānī* menjadi sebab (*'illat*) adanya sifat *Ma'nawiyyah*.

Namun ulama Kitab Jawi menjelaskan terdapatnya *talāzūm* (saling berkaitan antara satu sama lain) adalah pada gambaran akal sahaja atau hanya pada yang baharu dan tidak terjadi pada Allah (S.W.T.) kerana semua sifat Allah tidak ada yang terdahulu dan tidak ada yang terkemudian dan tidak ada saling berkait antara satu sama lain, kerana masing-masing sifat berdiri sendiri. Perkara tersebut dinyatakan agar mudah untuk memahaminya tetapi bukan pada hakikatnya. Menurut mereka lagi keberadaan sifat *Ma'nawiyyah* telah disepakati oleh Ahl al-Sunnah dan Mu'tazilah

---

[184] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 35; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 11; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 18-19; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 45.

[185] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 36; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 12.

sama ada bagi yang mengakui adanya *al-Ḥāl* mahupun bagi yang menolaknya.[186]

Kesimpulannya, bahawa sifat *Ma'ānī* menurut pendapat yang mengakui adanya *ḥāl* mereka mengatakan bahawa *Kaunu-Hu Qādiran* itu suatu sifat yang melazimi sifat *Qudrah*, sedangkan *Qudrah* adalah sifat yang lain yang melazimi *Kaunu-Hu Qādiran*. Keduanya adalah dua sifat yang berbeda sekalipun keduanya saling berkait dan perkara seperti ini berlaku juga bagi sifat-sifat yang berikutnya.[187] Oleh itu, tujuh sifat *Ma'nawiyyah* itu adalah dalam pengertian yang hakiki bagi pendapat yang mengakui *ḥāl* sebagai sifat *subūtiah* iaitu sifat ini tetap ada pada zat Allah.

Manakala bagi pendapat yang menafikan *ḥāl*, mereka mengatakan *Kaunu-Hu Qādiran* itu ialah dengan adanya *Qudrah* pada zat dan *Kaunu-Hu Murīdan* kerana adanya sifat *Irādah* pada zat dan *Kaunu-Hu 'Āliman* kerana adanya sifat Ilmu pada zat. Demikianlah seterusnya berlaku juga bagi sifat-sifat yang

---

[186] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 36; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 11.

[187] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 10-11.

berikutnya yang bermaksud bukan tambahan (*zā'id*) daripada sifat *Ma'ānī*. [188] Akan tetapi, pendapat yang berkembang di kalangan Asyā'irah ialah menafikan *al-Ḥāl* kerana menurut mereka yang ada hanya sifat yang terdapat pada zat manakala sifat-sifat *Ma'nawiyyah* hanya terdapat pada sifat bukan pada zat dan adanya hanya dalam gambaran akal sahaja.[189]

Tegasnya, dinamakan sifat *Ma'nawiyyah* kerana dinisbahkan kepada *Ma'ānī*, kerana sifat *Ma'nawiyyah* menjadi cabang daripada sifat *Ma'ānī*. Sifat *Ma'ānī* lebih jelas difahami daripada sifat *Ma'nawiyyah* lantaran sifat *Ma'ānī* adalah sifat yang *mawjūd*. Manakala sifat *Ma'nawiyyah* hanya merupakan sifat yang hanya ditetapkan wujudnya, sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh kalangan yang mengakui adanya sifat *al-Ḥāl*. Namun bagi kalangan yang tidak mengakui adanya *al-Ḥāl*, mereka mengatakan bahawa sifat *Qādiran* itu juga menjadi sifat *Qudrah* yang ada pada zat dan begitulah seterusnya.

---

188 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 11.

189 Lihat **Ibid.**, (catatan kaki no. 1). Untuk selanjutnya lihat al-Sanūsī, **Syarḥ Umm al-Barāhīn**, hlm. 119; Aḥmad al-Dardīr, **Syarḥ al-Khuraydah al-Bahiyyah**, hlm. 24.

BAB KETIGA

KONSEP PERBUATAN-PERBUATAN ALLAH DALAM KITAB JAWI

3.1: Pengenalan

Walaupun kebanyakan ulama Kitab Jawi mengkhususkan penulisan kitab tauhid mereka kepada perbahasan berhubung dengan Sifat Dua Puluh, tetapi aspek-aspek lain yang berkaitan dengan konsep perbuatan-perbuatan Allah (*af'āl Allāh*) turut dibincangkan dalam karya tauhid mereka. Konsep tersebut ialah suatu persoalan yang berkaitan dengan matlamat dan tujuan perbuatan Allah terhadap makhluk ciptaan-Nya.

Oleh itu, dalam bab bab ini penulis akan menumpukan pengkajian terhadap perkara tersebut dengan membincangkan pendapat para ulama Kitab Jawi mengenai persoalan perbuatan Allah (S.W.T.) yang berkaitan dengan konsep kewajipan Allah terhadap manusia. Beberapa persoalan lain yang turut dijelaskan adalah seperti kedudukan akal dan wahyu dalam menyelesaikan masalah kebaikan dan keburukan, konsep petunjuk dan penyesatan serta perkara-perkara yang berkaitan dengannya. Persoalan janji

baik dan ancaman buruk serta konsep pengutusan para Rasul juga turut dihuraikan.

Semasa membahaskan konsep perbuatan-perbuatan Allah (S.W.T.), mereka akan membuat perbandingan secara tidak langsung dengan pendapat-pendapat *mutakallimūn* yang lain seperti Mu'tazilah dan Asyā'irah. Justeru itu, kajian ini akan turut menghuraikan pandangan para *mutakallimūn* tersebut secara ringkas, kemudian baharulah diikuti oleh pendapat para ulama Kitab Jawi. Selain itu, penulis juga cuba meninjau aspek-aspek perbuatan Allah (S.W.T.) dari perspektif al-Qur'an sebagai mengimbangi pendapat-pendapat *mutakallimūn* dan para ulama Kitab Jawi.

3.2: Kedudukan Akal dan Wahyu

Dalam membincangkan persoalan kebaikan dan keburukan serta *ma'rifah* Allah, para *mutakallimūn* menghadapi masalah dalam menentukannya sama ada perkara tersebut dapat dinilai menerusi akal atau syarak ataupun dengan kedua-duanya sekali. Sehubungan dengan ini, para ulama Kitab Jawi turut memuatkan

perbincangan tentang permasalahan ini dengan mengemukakan pendapat di kalangan *mutakallimūn*. Sungguhpun demikian, persoalan berkenaan dengan peranan akal ini kurang disentuh oleh ulama Kitab Jawi dalam penulisan yang berkaitan dengan ilmu tauhid.

Golongan Asyā'irah mengatakan bahawa baik dan buruk itu hanya diketahui melalui syarak. Mereka juga menolak akan kemampuan akal manusia untuk mengetahui baik dan buruk, khasnya yang berhubung dengan hak-hak Allah (S.W.T.) mahupun dalam hak-hak manusia sendiri. Dengan itu persoalan kebaikan dan keburukan tidak terjadi melainkan syarak telah menentukannya.[1] Ini secara tidak langsung menjelaskan tentang keterbatasan akal untuk membezakan di antara perintah dan larangan.

Selanjutnya menurut al-Baghdādī segala kewajiban dapat diketahui hanya dengan wahyu. Justeru itu, beliau menegaskan bahawa sebelum wahyu diturunkan maka tidak ada kewajiban dan larangan bagi manusia. Dalam erti kata yang lain, sebelum

---

[1] Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 42, 101-102; Lihat juga Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12.

datangnya wahyu konsep upah dan pembalasan baik atau jahat tidak wujud.[2]

Al-Ghazālī juga mengemukakan keterangan yang sama dengan al-Baghdādī berkenaan dengan keterbatasan akal. Menurut beliau akal tidak boleh menentukan kewajiban-kewajiban sebaliknya perkara tersebut hanya berlaku menerusi syarak.[3]

Meninjau pandangan ulama Kitab Jawi seperti Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī,[4] Dāwud al-Faṭānī[5] dan Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī,[6] kelihatannya mereka turut bersependapat dengan Asyā'irah berhubung dengan keterbatasan akal dalam mengetahui baik dan buruk sesuatu perbuatan itu. Lantaran itu, mereka menerangkan bahawa kewajiban mengenal (*ma'rifah*) Allah ditetapkan oleh syarak kerana menurut mereka semua ketetapan hukum ditentukan melalui syarak (wahyu).

---

[2] Al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn**, hlm. 24.

[3] Al-Ghazālī, **al-Iqtiṣād**, hlm. 84.

[4] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12.

[5] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10.

[6] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 7.

Melalui keterangan yang diberikan oleh para ulama Kitab Jawi tersebut, jelas menunjukkan mereka berkeyakinan bahawa akal tidak mampu untuk mengetahui persoalan baik dan buruk, khasnya yang berkaitan dengan hak-hak Allah (S.W.T.). Justeru itu, wahyu sangat diperlukan bagi menerangkan tentang persoalan tersebut kerana jika tidak ada "perintah wahyu" nescaya tidaklah perkara-perkara itu menjadi wajib kepada manusia. Selain itu, akal tidak dapat mewajibkan apa-apa kepada manusia.[7]

Mengulas perkara ini secara lebih lanjut Dāwud al-Faṭānī mengatakan bahawa dalil yang digunakan oleh Asya'irah ialah firman Allah yang bermaksud:

> **"... dan tiadalah Kami mengazabkan sesiapapun sebelum Kami mengutuskan seorang rasul (untuk menerangkan yang benar dan yang salah).[8]**

Berpandukan ayat al-Qur'an tersebut Dāwud al-Faṭānī menjelaskan bahawa tiada hukum sebelum ada syarak iaitu sebelum Allah (S.W.T.) mengutuskan para rasul-Nya.[9] Ini

---

[7] Bandingkan dengan al-Ghazali, **op. cit.**, hlm. 97; Mohd. Sulaiman Yasin, **Pengantar Falsafah Islam**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1982, hlm. 72-73.

[8] Al-Qur'an, Surah al-Isrā' (17): 15.

[9] Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, hlm. 10.

menunjukkan bahawa jika Allah (S.W.T.) tidak mengutus para rasul, maka manusia tidak mengetahui tentang kewajipan-kewajipannya sama ada yang berkaitan dengan hak-hak Allah (S.W.T.) atau hak-hak manusia sendiri.

Demikian juga pendapat yang diutarakan oleh Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī iaitu kewajipan-kewajipan manusia terhadap Allah (S.W.T.) hanya diketahui melalui wahyu, tetapi beliau menambahkan satu lagi syarat iaitu dengan adanya akal.[10]

Secara ringkasnya ini bermakna bahawa pemahaman para ulama Kitab Jawi terhadap konsep kebaikan dan keburukan adalah tidak ada kebaikan atau keburukan terhadap sesuatu perkara. Lantaran itu, setiap apa yang diperintahkan oleh Allah (S.W.T.) kepada manusia untuk melakukannya adalah baik manakala apa yang ditegah oleh-Nya adalah buruk. Dalam hal ini kesemua perkara tersebut tidak dapat ditentukan oleh akal melainkan melalui wahyu.

Berikutnya Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī turut mengemukakan

[10] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 7.

pendapat golongan Māturīdiyyah yang berpendapat kewajiban mengenal (*ma'rifah)* Allah ditetapkan oleh akal kerana permasalahannya berbeza dengan bidang hukum agama yang lain yang harus ditetapkan melalui syarak (wahyu).[11]

Abū Ḥanīfah pula pada suatu riwayat mengatakan bahawa jika sekiranya para rasul tidak diutus oleh Allah (S.W.T.) maka diwajibkan ke atas manusia mengenal Allah (S.W.T.) dengan menggunakan akal tetapi Allah (S.W.T.) tidak akan menyiksa seseorang yang meninggalkannya.[12] Beliau melandaskan pendapat tersebut dengan firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud:

> **"...dan tiadalah Kami mengazabkan sesiapapun sebelum Kami mengutuskan seorang rasul (untuk menerangkan yang benar dan yang salah).[13]**

Sebaliknya golongan Mu'tazilah pula melihat konsep kebaikan dan keburukan ini dari segi akal dengan memberi penekanan yang menyeluruh kepadanya. Menurut mereka akal lebih banyak mengetahui perkara-perkara baik dan buruk sama ada yang

[11] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12.

[12] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10.

[13] Al-Qur'an, Surah al-Isrā' (17): 15.

berhubung dengan hak-hak Allah ataupun hak-hak kemanusiaan. Justeru itu, kedudukan akal lebih diutamakan jika dibandingkan dengan syarak. Walau bagaimanapun manusia diwajibkan untuk melakukan kebaikan dan menjauhi perbuatan buruk.[14]

Begitu juga menurut para ulama Kitab Jawi, golongan Mu'tazilah berpendapat kewajiban mengenal (*ma'rifah*) Allah ditetapkan melalui akal manakala peranan syarak adalah sebagai memperkuatkan atau menyempurnakan apa yang telah diketahui oleh akal.[15]

Pendek kata, dalam persoalan kedudukan akal dan kewajiban *ma'rifah* Allah (S.W.T.) serta ketetapan hukum Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī[16] dan Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī[17] mengutarakan tiga pendapat iaitu:

[14] 'Abd al-Jabbār, **op. cit.**, hlm. 310-313; Tritton, **Muslim Theology**, Luzac, Great Britain, 1947, hlm. 86; Toshiko Izutsu, **The Concept of Belief in Islamic Theology**, Tokyo, Jepun, 1965, hlm. 12.

[15] Zayn al-'Ābidīn a-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 7. Lihat juga al-Ghazālī, **op. cit.**, hlm. 97; Mohd. Sulaiman Yasin, **op. cit.**, hlm. 89.

[16] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**

[17] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**

i) Asyā'irah yang mengatakan semua ketetapan hukum ditentukan melalui syarak manakala akal hanya menetapkan syarat-syaratnya. Begitu juga pendapat yang diikuti oleh para ulama Kitab Jawi.

ii) Māturīdiyyah yang membezakan antara *ma'rifah* dan hukum. *Ma'rifah* Allah (S.W.T.) ditetapkan melalui akal manakala ketetapan hukum ditentukan oleh syarak.

iii) Mu'tazilah yang berpendapat semua ketentuan hukum termasuk *ma'rifah* Allah (S.W.T.) ditetapkan oleh akal. Justeru itu, menurut mereka lagi perkara baik dan buruk dapat diketahui melalui akal.

Daripada keterangan-keterangan di atas menunjukkan bahawa Mu'tazilah dan Maturidiyyah bersependapat berkenaan dengan persoalan *ma'rifah* Allah (S.W.T.). Mereka menetapkan perkara tersebut dapat diketahui berdasarkan akal.

Meninjau persoalan ini dari sudut al-Qur'an, akal merupakan suatu keistimewaan yang dikurniakan oleh Allah (S.W.T.) kepada manusia. Akal bukan semata-mata perhiasan bagi manusia malah

untuk menilai setiap perbuatan manusia sama ada ia memberi faedah ataupun membawa kemudaratan.

Lantaran itu, Allah (S.W.T.) menasihati orang yang berakal dan mengancam mereka di akhirat nanti. Buktinya:

> **"Dan tiadalah kehidupan dunia ini, selain dari bermain-main dan senda gurau belaka. Sesungguhnya akhirat itu lebih baik bagi orang yang bertakwa. Maka tidakkah kamu memahaminya (*ta'qilūn*)."**[18]

Bagaimanapun akal tidak dibiarkan bersendirian, tetapi ia diperkuatkan pula dengan ilmu pengetahuan. Dalilnya:

> **"Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buatkan untuk manusia dan tiada yang memahaminya kecuali orang yang berilmu (*al-'Ālimūn*)."**[19]

Justeru itu, Allah (S.W.T.) tidak membiarkan manusia yang tidak menggunakan akalnya dengan begitu sahaja, malah Allah

---

[18] Al-Qur'an, Surah al-An'ām (6): 32. Perkataan *ta'qilūn* di dalam al-Qur'an disebut sebanyak 24 kali, lihat 'Abd al-Bāqī, **al-Mu'jam al-Mufahras**, hlm. 468-469.

[19] Al-Qur'an, Surah al-Ankabūt (29): 43; Surah Āli-'Imrān (3): 18.

(S.W.T.) mencela dan menganggap mereka lebih hina daripada binatang.[20] Firman-Nya:

> **"Dan apabila dikatakan kepada mereka: Ikutlah apa yang diturunkan oleh Allah, mereka menjawab: Tidak, tetapi kami hanya mengikut apa yang telah kami dapati daripada perbuatan nenek moyang kami. (Apakah mereka akan mengikut juga) walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui sesuatu apapun dan tidak mendapat petunjuk."[21]**

Orang yang berakal juga dijelaskan dengan cara yang paling baik menerusi al-Qur'an, kemudian diberikan ganjaran yang besar di sisi Allah (S.W.T.). Dalilnya:

> **"Allah memberikan hikmah kepada sesiapa yang dikehendakinya. Barangsiapa yang diberikan hikmah, sesungguhya telah diberikan kebajikan yang banyak dan tidak ada yang mengambil pelajaran kecuali orang yang berakal (*Ulū al-Albāb*)."[22]**

Melalui ayat-ayat al-Qur'an yang telah dikemukakan jelas membuktikan bahawa Islam memberikan kebebasan kepada akal fikiran manusia untuk menetapkan perkara baik dan buruk,

[20] Lihat Lutpi Ibrahim, "The Relation of Reason and Revelation in the Theology of al-Zamakhsyari and al-Baydawi", dlm. **Islamic Culture**, Hyderabad, LIV, no. 2 (1980), hlm. 64-65.

[21] Al-Qur'an, Surah Luqmān (31): 21; Surah al-Baqarah (2): 171; Surāh al-A'rāf (7): 179; Surah al-Anfāl (8): 22; Surah al-Furqān (25): 44.

[22] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 269.

walaupun tidak secara mutlak.

Selain itu, manusia merupakan makhluk Allah yang paling mulia jika dibandingkan dengan makhluk yang lain. Keistimewaan mereka bergantung kepada akal fikiran yang menjadi perbezaan di antara kebaikan dan keburukan. Walau bagaimanapun manusia mempunyai pelbagai kekurangan dan kelemahan serta tidak mampu untuk menyelami hakikat ilmu Allah kerana sememangnya tidak seorangpun yang dapat mencapainya melainkan Allah (S.W.T.) sendiri.[23]

3.3: Konsep Perbuatan Allah Dan Tujuannya

Konsep perbuatan Allah sama ada mempunyai tujuan atau manfaat bagi Allah (S.W.T.) sendiri atau kembali tujuan atau manfaat itu untuk hamba-hamba-Nya atau sebaliknya turut dihuraikan dan dibahaskan oleh para ulama Kitab Jawi melalui karya tauhid mereka.

[23] Lihat al-Ghazālī, **al-Munqidh**, Maktabah al-Anjelin al-Miṣriyyah, Kaherah, Cct. Ke-IV, 1964, hlm. 67.

Dalam membincangkan persoalan perbuatan Allah, Asyā'irah mengatakan Allah (S.W.T.) tidak harus melakukan sesuatu kerana adanya tujuan dan kemaslahatan tertentu, malahan tujuan tersebut bergantung kepada kekuasaan dan kehendak Allah (S.W.T.).[24] Walaupun Allah mengetahui kebaikan dan kemaslahatan manusia, namun pengetahuan tersebut tidak menjadi sebab dan musabab untuk Allah (S.W.T.) berbuat sesuatu.[25] Mereka berpendapat sedemikian lantaran mereka mempercayai kekuasaan Allah adalah kekuasaan yang mutlak.

Mereka berpegang kepada *naṣ* al-Qur'an dalam Surah Hud (11):108; yang bermaksud: "Sesungguhnya Tuhanmu, Maha Berkuasa untuk melakukan apa yang dikehendakinya." Dengan ini perbuatan Allah semata-mata berdasarkan kekuasaan mutlak-Nya dan tidak bergantung kepada sebarang tujuan kepada manusia.[26]

---

[24] Al-Rāzī, **al-Tafsīr al-Kabīr**, XVII, Maṭba'ah Majlis Dā'irāt al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, Hyderabad, Cet.I, 1353H, hlm. 11.

[25] ________, **al-Muḥaṣṣal**, hlm. 205.

[26] **Ibid.**; Lihat juga 'Abduh, **Ḥasyiyah 'Alā al-'Aqā'id al-'Adudiyah**, IX, Taḥqīq Dr. Sulaymān Dunya dlm. Al-Syaikh Muḥammad 'Abduh bayn al-Falsafah wa al-Kalāmiyyin, Maktabah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, Kaherah, 1958, hlm. 558.

Al-Asy'ari sendiri menginterpretasikan ayat tersebut sebagai menunjukkan Allah berbuat segala apa yang dikehendaki-Nya.[27] Justeru itu, kekuasaan Allah untuk menciptakan sesuatu benda berdasarkan kepada perintah-Nya "*kun*" (jadilah), dengan tidak mengambil kira apa yang akan berlaku sebaliknya.[28]

Al-Sanūsī[29] dan seterusnya para ulama Kitab Jawi[30] nampaknya turut menegaskan perkara yang sama dengan mengemukakan bahawa Allah (S.W.T.) tidak mengambil manfaat daripada segala yang diciptakan-Nya dan tidak juga mengambil manfaat daripada segala perbuatan dan ketentuan hukum yang ditetapkan-Nya. Al-Sanūsī misalnya mengatakan:

> **"...Allah Maha Suci daripada setiap yang lainnya dan tidak mengambil faedah daripada setiap perkara yang diciptakan-Nya dan daripada hukum yang ditetapkan-Nya dan bagaimana Allah boleh berhajat kepada**

---

[27] Al-Asy'ari, **al-Ibānah**, hlm. 47.

[28] **Ibid.**, hlm. 87.

[29] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 40.

[30] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 34; **Syarḥ Uṣūl al-Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 14, 16, 20; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **Perisai Bagi Sekalian Mukallaf**, Maṭba'ah al-Anwār, Mesir, 1380H/1961M, hlm. 32; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Mutafakkirīn**, hlm. 22; **Uṣūl al-Tawḥīd**, hlm. 22; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **Miftāḥ al-Jannah,** hlm. 11; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 19; **Uṣūl al-Taḥqīq**, (t.p.), hlm. 23.

faedah-faedah tersebut sedangkan Allah adalah Maha Suci daripada segala sesuatu."[31]

Justeru itu, semua ciptaan dan hukum-Nya tidak mendatangkan manfaat kepada Allah (S.W.T.). Misalnya pada penciptaan manusia dan juga dalam penetapan hukum seperti wajib sembahyang lima waktu, zakat dan puasa,[32] tetapi sekiranya Allah (S.W.T.) menjadikan tiap-tiap sesuatu untuk faedah dan maslahat yang kembali kepada makhluk-Nya adalah semata-mata kerana kelebihan dan belas kasihan-Nya.[33]

Sehubungan ini, Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī menerangkan bahawa maksud mengambil manfaat ialah sebab yang mendorong Allah (S.W.T.) untuk menciptakan sesuatu atau menetapkan sesuatu hukum kerana ingin memperoleh manfaat, sama ada manfaat itu untuk diri-Nya atau untuk makhluk-Nya atau untuk menolak kebinasaan yang akan menimpa-Nya. Perkara-perkara tersebut adalah mustahil bagi Allah (S.W.T.).[34]

---

31 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 89.

32 **Ibid.**

33 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 19.

34 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 40, 89. Selanjutnya lihat Muḥammad Zayn b. Faqih Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 34.

Menurut Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī lagi bahawa faktor yang menyebabkan Allah tidak berkehendak kepada memperolehi faedah daripada ciptaan dan hukum yang ditetapkan-Nya adalah kerana Allah Maha Kaya daripada perkara-perkara yang tersebut. Begitu juga maslahat yang kembali kepada-Nya atau kepada makhluk-Nya adalah mustahil bagi Allah (S.W.T.). Beliau menjelaskan bahawa kemustahilan ini bertujuan untuk membuktikan bahawa Allah (S.W.T.) Maha Kaya daripada berkehendak menghasilkan faedah-faedah daripada sesuatu perkara.[35]

Selanjutnya Zayn al-'Ābidīn menghuraikan maksud maslahat yang kembali kepada Allah (S.W.T.). Menurut beliau perkara tersebut adalah mengenai faedah yang akan diperolehi oleh Allah (S.W.T.) daripada sesuatu penciptaan dan hukum yang ditetapkan-Nya seperti berkehendakkan supaya manusia mengagungkan-Nya. Lantaran itu apabila manusia mengagungkan-Nya maka ia seolah-olah menyempurnakan sifat Allah (S.W.T.). Maka perkara sedemikian adalah mustahil bagi Allah kerana Allah Maha Sempurna.[36]

[35] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 89. Selanjutnya lihat Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 34.

[36] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Selanjutnya lihat Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**

Manakala maksud maslahat yang kembali kepada makhluk-Nya ialah tentang faedah yang akan diperolehi oleh makhluk-Nya daripada penciptaan dan hukum yang ditetapkan-Nya seperti makanan dan pakaian atau perkara yang lain di dunia dan seterusnya kenikmatan-kenikmatan di akhirat nanti. Perkara yang sedemikian juga tegas beliau adalah mustahil kerana Allah (S.W.T.) adalah *Khāliq* yang menciptakan manusia dengan segala sifatnya.[37]

Lantaran itu, jika maslahat tersebut menjadi tujuan Allah menciptakan atau menetapkan hukum, ini bermaksud kesempurnaan Allah bergantung kepada faedah tersebut dan Allah berkehendak kepada menjadikan faedah tersebut. Maka kesempurnaan Allah yang bergantung kepada faedah itu adalah mustahil kerana Allah Maha Kaya daripada perkara-perkara tersebut.[38]

Perkara yang sama turut dikemukakan oleh Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī dengan mengatakan bahawa segala perbuatan dan hukum-hukum Allah (S.W.T.) tidak mempunyai

---

[37] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 89. Selanjutnya lihat Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 34.

[38] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.** Selanjutnya lihat Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**

maksud dan tujuan yang tertentu. Seterusnya beliau menambah bahawa firman Allah (S.W.T.) dalam Surah al-Dhāriyāt (51):56, yang bermaksud: "Dan Aku tidak menjadikan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku," adalah bertujuan menyatakan hikmah menjadikan manusia dan jin bukan bertujuan menyatakan maksud dan tujuan tertentu.[39]

Beralih pula kepada pendapat Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, beliau menegaskan bahawa maksud firman Allah (S.W.T.) dalam Surah al-Dhāriyāt (51): 56, ialah tentang peranan manusia mencari tuhan untuk disembah dan ditaati. Selanjutnya beliau berpendapat mengenai kemustahilan Allah menjadikan segala perbuatan dan hukum-Nya kerana ingin memperolehi sesuatu maslahat kerana menurut beliau perkara tersebut akan mengimplikasikan kekurangan bagi Allah (S.W.T.).[40]

Lantaran itu, penekanan beliau dalam persoalan ini adalah untuk membuktikan Allah (S.W.T.) Maha Sempurna serta tidak berkehendak kepada sesuatu untuk menyempurnakan-Nya.

---

[39] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 21.

[40] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 13.

Manakala segala sesuatu berkehendak kepada Allah (S.W.T.) disebabkan sifat Maha Kaya yang terdapat pada-Nya.[41]

Dalam pada itu Dāwud al-Faṭānī juga nampaknya mengutarakan pandangan yang tidak jauh berbeza dengan para ulama Kitab Jawi yang lain berhubung dengan kemustahilan Allah (S.W.T.) mengambil faedah atau manfaat daripada segala hukum atau perbuatan-Nya:

> **"... atau ada Ia bersifat *gharad* iaitu *illah* yakni kerana yang membangkitkan dengan tergagah atas (mengambil) *maṣlahah* yang kembali kepada-Nya atau kepada makhluk-Nya atau menolak daripada kebinasaan pada *af'āl*-Nya dan hukum-Nya. (Maka) misal pada *af'āl* itu seperti mengadakan dan meng'*adam*kan dan menjadikan dan memberi rezeki. (Dan) misal pada hukum-Nya itu seperti mewajibkan sesuatu dan mengharamkan. Maka adalah *gharad* pada keduanya itu atas Allah Ta'ala mustahil."[42]**

Alasan kemustahilan tersebut dinyatakan oleh beliau sebagai berikut:

> **"... kerana yang berkehendak mengambil *gharad* di dalam keduanya menunjukkan kekurangannya meski hendak menyempurnakan dia dan Allah Ta'ala telah Kaya daripada segala yang tersebut itu,**

---

[41] **Ibid.**, hlm. 34-35.

[42] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 40.

mustahil bagi-Nya mengerjakan dan menegahkan dengan *gharad*. Maka yang berkehendak kepada *gharad*, yang baharu lagi kekurangan, hendak menyempurnakan kekurangan-Nya...."[43]

Namun begitu, Zayn al-ʿĀbidīn al-Faṭānī[44] dan Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī[45] melihat konsep ini secara lebih adil dan menyeluruh. Mereka menerangkan meskipun semua hukum dan ciptaan-Nya tidak mempunyai tujuan tertentu, tetapi mempunyai hikmah walaupun tidak diketahui oleh akal manusia. Jika tidak demikian maka ciptaan dan ketentuan hukum-Nya akan menjadi sia-sia. Justeru itu, mereka berpendapat bahawa perkara yang seperti ini adalah mustahil dan bertentangan pula dengan sifat kebijaksanaan Allah (S.W.T.).

Dalam kaitan ini Zayn al-ʿĀbidīn al-Faṭānī membezakan di antara tujuan dan hikmah. Bagi beliau tujuan bermaksud dalam proses penciptaan dan penetapan hukum itu terdapat sesuatu yang

[43] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 40-41.

[44] Zayn al-ʿĀbidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 40.

[45] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 21.

membangkitkan keinginan untuk Allah (S.W.T.) melakukan perkara sedemikian. Manakala hikmah pula bermaksud Allah (S.W.T.) menciptakan sesuatu tanpa mempunyai sebab dan tujuan tertentu. Dengan yang demikian, Allah (S.W.T.) menciptakan sesuatu dengan keinginan-Nya sendiri tanpa mempunyai apa-apa kepentingan sama ada untuk diri-Nya atau untuk makhluk-Nya.[46]

Sementara itu bagi Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī perbezaan antara tujuan dan hikmah adalah seperti seorang yang menggali perigi kerana berkehendakkan air. Jika dalam penggalian itu ia memperolehi air maka dinamakan tujuan sebaliknya jika ia memperolehi emas maka dinamakan sebagai hikmah.[47] Tegasnya pendapat-pendapat tersebut mempunyai pengertian yang sama iaitu Allah (S.W.T.) dalam penciptaan dan penetapan hukum-Nya tidak dipengaruhi oleh sesuatu kepentingan sama yang tersurat atau tersirat.

Sebagai kesimpulannya, dalam membincangkan persoalan perbuatan Allah (S.W.T.), para ulama Kitab Jawi menerangkan Allah

[46] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 40, 89.

[47] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 21.

(S.W.T.) tidak harus melakukan sesuatu kerana mempunyai tujuan atau kemaslahatan tertentu sama ada untuk manfaat-Nya atau untuk manusia. Mereka berpendapat demikian adalah untuk menunjukkan kesempurnaan Allah (S.W.T.) daripada segala kekurangan. Dalam pada itu, mereka tetap berkeyakinan bahawa segala perbuatan Allah (S.W.T.) mempunyai hikmah yang tertentu bagi mengelakkannya menjadi sia-sia.

Melihat persoalan ini dari perspektif al-Qur'an, Allah (S.W.T.) menggambarkan tentang kepentingan ciptaan-Nya yang dihubungkait dengan kesesuaian tempat dan keadaan untuk menunjukkan ciptaan-Nya mempunyai manfaat yang tertentu. Antaranya ialah :

1. Surah al-Anbiā' (21): 16

"Dan Kami (Allah) tidak jadikan langit dan bumi serta di antara kedua-duanya sia-sia".

2. Surah Āli-'Imrān (3): 191

"Wahai Tuhan kami, Engkau tidak menciptakan ini dengan sia-sia".

3. Surah al-Dhāriyāt (51): 56

"Dan Aku (Allah) tidak menciptakan jin dan manusia melainkan menyuruh mereka menyembah-Ku".

Ayat-ayat tersebut jelas menunjukkan bahawa perbuatan-perbuatan Allah (S.W.T.) mempunyai tujuan tertentu dalam erti kata Allah (S.W.T.) memberikan segala kebaikan kepada makhluk-Nya. Manakala manusia haruslah menggunakan kesempatan tersebut sesuai dengan kemampuan yang dimiliki serta untuk melakukan ketaatan dan meninggalkan segala larangan-Nya.

3.4: Konsep Kewajipan Allah Terhadap Manusia

Konsep kewajipan Allah (S.W.T.) terhadap manusia dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya turut dibincangkan oleh para ulama Kitab Jawi dalam karya tauhid mereka.

Bagi Asyā'irah, lantaran pemahaman mereka yang mengatakan Allah mempunyai kekuasaan mutlak ke atas manusia maka Allah dapat berbuat apa sahaja yang dikehendaki-Nya. Interpretasi tersebut menyebabkan Allah tidak mempunyai sebarang

kewajiban ke atas manusia.[48] Al-Ghazālī, umpamanya pernah menegaskan bahawa perbuatan Allah (S.W.T.) bersifat 'harus' iaitu tidak wajib, malah tidak ada sesuatupun kewajiban pada Allah.[49]

Golongan Mu'tazilah pula berpendapat sebaliknya kerana menurut mereka konsep kewajipan Allah terhadap manusia adalah salah satu daripada persoalan dasar dalam ilmu kalam, khususnya yang berhubung dengan kekuasaan mutlak dan keadilan Allah (S.W.T). Mereka mempercayai bahawa Allah (S.W.T.) tidak melakukan keburukan dan kezaliman kepada manusia apatah lagi untuk mewajibkannya ke atas manusia. Bagi mereka setiap perbuatan Allah mengandungi hikmah dan mempunyai tujuan yang tertentu untuk kebaikan manusia.[50]

Lantaran itu, kewajiban tersebut dapat diringkaskan dalam suatu kewajiban sahaja iaitu kewajiban berbuat baik *(ṣalāḥ)* dan terbaik *(aṣlaḥ)* bagi manusia.[51] Para ulama Kitab Jawi turut

---

[48] Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 94, 96, *101*.

[49] Al-Ghazālī, **al-Iqtiṣād**, hlm. 102, 160.

[50] 'Abd al-Jabbār, **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, hlm. 123; Tritton, **Muslim Theology**, hlm. 81; D. Gimaret, "Mu'tazila", dlm. **EI**[2] VII, Leiden 1993, hlm. 789-790.

[51] Al-Syahrastānī, **Nihāyah al-Iqdām**, hlm. 398.

mengemukakan pendapat yang sama tentang Mu'tazilah yang berkeyakinan bahawa *ṣalāḥ* dan *aṣlaḥ* adalah wajib bagi Allah (S.W.T.).[52] Dalam kitab **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd** terdapat keterangan yang menyebutkan bahawa di antara perkara *ṣalāḥ* ialah memberikan kelapangan dan kesihatan kepada hamba-hamba-Nya manakala perkara *aṣlaḥ* ialah memberikan kebajikan di akhirat.[53]

Bagi al-Syahrastānī, Mu'tazilah menafikan setiap keburukan dilakukan oleh Allah (S.W.T.) disebabkan mereka mengatakan Allah (S.W.T.) Maha Kaya daripada sifat-sifat keburukan dan mengetahui buruknya sesuatu keburukan. Tambahan pula pengetahuan Allah merangkumi seluruh makhluk ciptaan-Nya. Justeru itu, hanya kebaikan dan keadilan sahaja yang datang daripada-Nya.[54]

Selanjutnya, menurut mereka lagi bahawa hukum kemestian (*al-Ḍarūrah*) dapat menentukannya untuk mencela sesuatu

---

[52] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 43, 52, 68; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 30; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Mutafakkirīn**, hlm. 23; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12.

[53] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**

[54] Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 401. Lihat juga Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 43-44; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 23.

perbuatan yang buruk. Berdasarkan alasan-alasan tersebut, mereka menetapkan bahawa adalah mustahil setiap keburukan datangnya daripada Allah (S.W.T.).

Berbalik kepada pandangan para ulama Kitab Jawi, mereka nampaknya mempunyai pandangan yang tidak jauh berbeza dengan Asyā'irah dalam persoalan kewajipan Allah (S.W.T.) terhadap manusia. Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī misalnya mengutarakan pendapat al-Ghazālī yang mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) memberikan pahala terhadap perbuatan taat adalah kerana kemurahan dan kerana janji-Nya bukan disebabkan kewajiban-Nya kerana Allah (S.W.T.) tidak mempunyai sebarang kewajiban untuk menunaikan hak manusia.[55]

Pendek kata, dalam hal ini para ulama Kitab Jawi mengakui bahawa Allah (S.W.T.) tidak mempunyai sebarang kewajiban terhadap manusia. Lebih lanjut mereka juga menyatakan bahawa Allah (S.W.T.) tidak wajib memberi pahala kepada orang yang beribadah dan menyiksa orang yang melakukan maksiat kerana

[55] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 51.

perkara-perkara tersebut hanyalah bersifat harus sahaja dan Allah (S.W.T.) boleh melakukan sebaliknya.[56]

Selain itu, menjadi suatu keharusan bagi Allah (S.W.T.) menjadikan kejahatan dan kebajikan bagi hamba-hamba-Nya seperti Islam dan kafir.[57] Dalam erti kata yang lain, mereka menggambarkan bahawa kebaikan dan kejahatan yang dilakukan oleh seseorang adalah dijadikan oleh Allah (S.W.T.).

Malah para ulama kitab Jawi juga turut mengemukakan pendapat al-Ghazālī yang mengatakan bahawa "Tidaklah pada yang hendak dijadikan itu terlebih baik daripada yang sudah ada".[58] Namun pendapat al-Ghazālī ini ditentang oleh al-Biqā'ī kerana menurut al-Biqā'ī perkataan ini mengimplikasikan Allah (S.W.T.)

---

[56] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 16; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 52; Muḥamad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 41; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **Miftāḥ al-Jannah**, hlm. 11; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 30; Muḥammad Mukhtār al-Bogorī, **Inilah Kitāb Uṣūl al-Dīn**, hlm. 4.

[57] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 31.

[58] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 42; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 23.

tidak mampu memperbuat yang lebih baik daripada yang telah ada.[59]

Sehubungan dengan permasalahan ini, Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī pula menegaskan bahawa adalah mustahil Allah (S.W.T.) lemah dalam menjadikan sesuatu yang *mumkin* seperti menjadikan langit, bumi, syurga, neraka atau menjadikan alam lebih baik daripada alam ini.[60]

Dalam pada itu, Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī[61] dan Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī[62] mempertahankan pendapat al-Ghazālī itu. Menurut mereka maksud ungkapan tersebut ialah untuk menunjukkan bahawa tidak *mumkin* terdapat alam yang lebih baik daripada alam yang telah dijadikan ini kerana *qudrah* dan *irādah* Allah tidak *ta'alluq* untuk mengadakan yang lebih baik dan jika Allah (S.W.T.) menghendaki tentu Dia mengadakan yang lebih baik lagi kerana Allah Maha Berkuasa. Justeru itu, mereka berpendapat bahawa tidak tergambar pada pendapat al-Ghazālī itu pengertian

---

59 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**

60 Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 23.

61 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**

62 Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**

bahawa Allah (S.W.T.) tidak berkuasa untuk menjadikan sesuatu yang lebih baik daripada apa yang telah dijadikan-Nya.

Sebagai kesimpulannya, para ulama Kitab Jawi berpendapat bahawa konsep *ṣalāḥ* dan *aṣlāḥ* tidak wajib dan ia hanya bersifat harus sahaja bagi Allah (S.W.T.).[63] Buktinya sebagaimana yang dinyatakan dalam kitab **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd** ialah Allah (S.W.T.) menjadikan sakit kepada kanak-kanak yang masih kecil dan menjadikan haiwan-haiwan yang liar dan berbisa. Seterusnya pengarang mengatakan bahawa perkara-perkara tersebut mempunyai dalil *naqlī* dan menjadi perkara ijmak bagi semua ulama Ahl al-Islam.[64]

Dalam persoalan ini, Dāwud al-Faṭānī ketika berhujah menentang golongan Mu'tazilah yang berpendapat bahawa Allah (S.W.T.) mempunyai kewajipan untuk melakukan *ṣalāḥ* dan *aṣlaḥ* kepada manusia menyatakan seperti berikut:

---

[63] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 16; Zayn al-'Abidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 52, 68; Muḥammad Mukhtār al-Bogorī, **op. cit.**, hlm. 4; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 30; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 23. Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 46.

[64] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**

"... maka kata Mu'tazilah wajib bagi Allah mengerjakan *ṣalāḥ* dan *aṣlaḥ*, maka kata ini dusta saja seperti barang yang kita lihat dengan mata kepala kita, maka iaitu disakitkan akan kanak-kanak dan segala orang yang gila, bebal, maka jika wajib nescaya tiada seorang sakit dan tiada pula sesat dan jahil ia pada agama, maka adalah yang demikian itu tanda tiada wajib bagi Allah dan lagi jika adalah Allah memperbuat *ṣalāḥ* nescaya tiada dijadikan segala hamba-Nya dan *aṣlaḥ* apabila dijadikan mereka itu tiada diberati akan mereka itu dan apabila diberati akan mereka itu yang *aṣlaḥ* diberi taufik akan mereka itu dan apabila tiada diberi taufik akan mereka itu maka dimaafkan daripada mereka itu, tetapi pula adalah yang *aṣlaḥ* dijadikan mereka itu di dalam syurga pada permulaannya."[65]

Sehubungan dengan konsep *ṣalāḥ* dan *aṣlaḥ* para ulama Kitab Jawi juga telah mengemukakan perdebatan yang berlaku di antara al-Asy'arī dan al-Jubbā'ī, salah satu daripada perdebatan tersebut adalah seperti berikut :

Al-Asy'arī: Bagaimanakah kedudukan tiga orang yang bersaudara yang keadaannya seperti berikut; seorang hidup dalam ketaatan tetapi telah dewasa, yang kedua hidup dalam kemaksiatan dan meninggal sebelum bertaubat sedangkan usianya telah lanjut manakala yang ketiga meninggal sebelum usia baligh?

[65] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 46. Untuk melihat secara ringkas tentang maksud *ṣalāḥ* dan *aṣlaḥ* menurut Mu'tazilah, lihat Zayn al-

Al-Jubbā'ī: Yang pertama diberi pahala kerana ketaatannya, yang kedua mendapat siksa terhadap kemaksiatannya manakala yang ketiga tidak diberi pahala dan tidak disiksa.

Al-Asy'arī: Mungkin yang ketiga berdoa: "Ya Allah panjangkan umurku agar aku melakukan ketaatan sehingga mendapat pahala kerana wajib bagi-Mu melakukan perbuatan yang lebih baik".

Al-Jubbā'ī: Allah akan menjawab doanya: "Jika Aku panjangkan umurmu maka kau akan melakukan maksiat lalu kau akan disiksa, kerana itu Aku wajib mematikanmu ketika kau masih kecil".

Al-Asy'arī: Mungkin pula yang kedua akan berdoa: "Ya Allah kenapa Kau tidak mematikan aku ketika aku masih kecil, dengan itu aku tidak melakukan kederhakaan terhadap-Mu dan tidak disiksa?"

Sampai di sini al-Jubbā'ī terdiam dan kerana inilah al-Asy'arī mengubah pendirian yang dahulunya bersependapat dengan

'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 52; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12.

al-Jubbā'ī yang mengatakan wajib bagi Allah memperbuat yang *ṣalāḥ* dan *aṣlaḥ*.[66]

Perselisihan Asyā'irah dengan Mu'tazilah dalam persoalan ini menyebabkan aliran Māturīdiyyah berpecah kepada dua pihak, yang pertama: Aliran Māturīdiyyah yang bertempat di Bukhara bersependapat dengan Asyā'irah dengan mengatakan tidak ada sesuatu kewajiban kepada Allah (S.W.T.).[67]

Yang kedua: Aliran Māturīdiyyah yang bertempat di Samarqand berpendapat sebaliknya iaitu memberikan batasan-batasan yang tertentu kepada kekuasaan mutlak Allah (S.W.T.). Dengan yang demikian mereka menerima fahaman Mu'tazilah yang menerima adanya kewajiban-kewajiban bagi Allah (S.W.T.). Kewajiban tersebut, sekurang-kurangnya kewajiban Allah dalam menepati janji, memberi upah dan memberi hukuman.[68]

---

[66] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 52. Dialog yang hampir sama turut dikemukakan oleh Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 46-47. Untuk keterangan lanjut tentang sebab-sebab al-Asy'arī mengubah pendiriannya daripada Mu'tazilah dan pendapat para sarjana mengenainya, lihat Harun Nasution, **op. cit.**, hlm. 62-65. Bandingkan dengan Watt, **Islamic Philosophy And Theology: An Extended Survey**, Edinburg, Cet. Ke-II, 1985, hlm. 47-48.

[67] Al-Bazdāwī, **Uṣūl al-Dīn**, Taḥqīq Dr. Hans Peter Linss, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, Kaherah, 1383H/1963M, hlm. 126.

[68] Al-Māturīdī, **al-Tawḥīd**, hlm. 225-226.

Ringkasnya dalam persoalan kewajipan Allah (S.W.T.) terhadap manusia, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa tidak ada kewajipan bagi Allah (S.W.T.) dalam melaksanakan sesuatu perkara terhadap manusia. Mereka berpendapat sedemikian kerana bagi mereka segala sesuatu hanya harus sahaja bagi Allah (S.W.T.). Berpandukan pendapat tersebut, seseorang tidak boleh mengatakan ada perkara yang wajib bagi Allah atau ada perkara yang mustahil dilakukan oleh Allah (S.W.T.).

Berdasarkan penelitian yang dijalankan, para ulama Kitab Jawi mengemukakan pandangan tersebut antara lain adalah bertujuan untuk menentang pendapat golongan Mu'tazilah yang berpendirian bahawa Allah (S.W.T.) wajib melakukan *salah* dan *aslah* kepada hamba-hamba-Nya. Selain itu kebanyakan ulama Kitab Jawi berfahaman sedemikian adalah berdasarkan pendapat al-Sanusi sendiri. Misalnya Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī ketika mengulas pendapat al-Sanūsī tentang bukti segala sesuatu adalah harus sahaja bagi Allah (S.W.T.) mengatakan bahawa:

> **"... jikalau wajib atas Allah Ta'ala suatu daripada-Nya pada akal atau mustahil atas-Nya suatu daripada-Nya pada akal nescaya bertukar *mumkin* itu jadi wajib atau jadi mustahil tetapi bertukar *mumkin* jadi wajib atau jadi mustahil itu batal, maka batal pula**

wajib atau mustahil atas Allah Ta'ala berbuat *mumkin* itu..."[69]

Merujuk perkara ini kepada al-Qur'an, adalah didapati banyak *nas* yang menegaskan Allah (S.W.T.) tidak menghendaki bentuk-bentuk kezaliman. Sebaliknya pula perbuatan-perbuatan tersebut tidak mendapat keredaan-Nya malahan akan disiksa. Allah berfirman dalam Surah al-Baqarah (2):205, "Sesungguhnya Allah (S.W.T.) tidak suka kepada setiap kerosakan" dan dalam Surah Mu'min (40):31, "Allah tidak menghendaki berbuat kezaliman kepada hamba-hamba-Nya".

Ayat-ayat al-Qur'an yang lain turut menegaskan lagi bahawa Allah (S.W.T.) tidak meredai perbuatan yang keji serta tidak berlaku zalim terhadap manusia. Di antaranya adalah seperti berikut :

1. Surah al-Zumar (39): 7

"Sesungguhnya Allah tidak meredai setiap kekufuran daripada hamba-hamba-Nya".

---

[69] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 68. Lihat juga Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 34; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 46; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 23-24.

Walau bagaimanapun timbul satu persoalan, iaitu mengapakah Allah (S.W.T.) tidak menjadikan manusia secara keseluruhannya mentaati Allah kerana Allah berkuasa untuk menjadikannya.?

Asyā'irah dan para ulama Kitab Jawi mengatakan bahawa kehendak Allah tidak tunduk kepada kriteria, hukum atau prinsip apapun. Sebaliknya perkara-perkara tersebut berlaku menurut kehendak-Nya. Bagi mereka, kehendak Allah untuk menjadikan manusia mentaati-Nya tidak timbul sama sekali. Sebaliknya Allah tidak wajib untuk memberikan pahala kepada mereka yang taat sepertimana Allah tidak wajib menyiksa mereka yang melakukan maksiat. Sehingga menurut mereka lagi, Allah boleh menyiksa mereka yang taat atau mengampuni mereka yang melakukan maksiat.[71]

Selanjutnya mereka antara lain menafsirkan firman Allah (S.W.T.) dalam Surah al-Anbiyā' (21):23, yang bermaksud: "Dia tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya, dan merekalah yang akan ditanyai". Dengan menunjukkan bahawa manusia tidak sepatutnya

[71] Al-Ghazālī, **al-Iqtiṣād,** hlm. 102; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 52; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 5, 11.

bertanya tentang sebab musabab tindakan Allah, begitu juga tidak ada suatu ukuranpun untuk diterapkan kepada tindakan Allah bagi tujuan mengadili suatu persoalan tentang tindakan Allah.[72]

Begitu juga dengan firman Allah (S.W.T.) dalam Surah al-Zumar (39): 7, yang bermaksud: "Sesungguhnya Allah tidak meredai setiap kekufuran daripada hamba-hamba-Nya". Ulama Kitab Jawi seperti Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī mengatakan bahawa Ahl al-Sunnah berpendapat bahawa *irādah* (kehendak) Allah (S.W.T.) adalah berbeza dengan keredaan-Nya.[73] Ini menunjukkan bahawa Allah (S.W.T.) menghendaki orang kafir menjadi kafir tetapi kekafiran tersebut tidak diredai oleh-Nya.

---

[72] Lihat al-Syahrastānī, **Nihāyah al-Iqdām**, hlm. 404; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 23; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 30.

[73] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 23-24; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 13; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9.

3.5: Konsep Kewajiban Di Luar Kemampuan

(Taklīf Mā La Yuṭāq)

Konsep kewajipan di luar kemampuan dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya turut dibincangkan oleh para ulama Kitab Jawi secara tidak langsung dalam karya tauhid mereka.

Dalam persoalan ini, Asyā'irah menerima konsep pembebanan Allah (S.W.T.) kepada manusia di luar kemampuan mereka. Ini kerana mereka mempercayai tentang kekuasaan Allah (S.W.T.) yang mutlak.[74]

Al-Asy'arī sendiri menegaskan bahawa adalah harus Allah (S.W.T.) meletakkan bebanan yang tidak terpikul kepada manusia.[75] Malah bebanan yang dikenakan kepada orang kafir supaya mereka beriman kepada Allah (S.W.T.) adalah suatu perkara yang tidak mampu untuk dilakukannya. Hal yang sama terdapat di kalangan

PERPUSTAKAAN UNIVERSITI MALAYA

---

[74] Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 96. Lihat juga al-Rāzī, **al-Tafsīr al-Kabīr**, V, hlm. 140.

[75] Al-Asy'arī, **al-Luma'**, hlm. 99; al-Ghazālī, **op. cit.**, hlm. 112; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **Perisai Bagi Sekalian Mukallaf**, hlm. 145.

orang kafir apabila mereka diperintahkan supaya sujud di akhirat kelak, tetapi mereka tidak mampu untuk melakukannya.[76]

Dalam hubungan ini al-Baghdādī menerangkan bahawa Allah (S.W.T.) boleh melakukan apa sahaja yang dikehendakinya kerana tiada suatu laranganpun boleh dikenakan terhadap-Nya. Ini berlaku menurut beliau adalah disebabkan oleh segala sesuatu adalah milik-Nya.[77] Al-Ghazālī juga mengeluarkan pendapat yang sama dengan mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) boleh melakukan apa sahaja yang dikehendaki serta boleh memberikan hukum menurut kehendak-Nya.[78]

Golongan Mu'tazilah pula berpendapat sebaliknya kerana mereka menolak konsep kewajiban di luar kemampuan. Menurut mereka konsep tersebut bertentangan dengan konsep perbuatan baik dan yang terbaik (*fi'l al-Ṣāliḥ wa al-Aṣlaḥ*). Di samping itu, konsep tersebut bertentangan dengan keadilan Ilahi (*al-'Adl al-Ilahī*).[79]

---

[76] Al-Asy'arī, **al-Ibānah**, hlm. 154.

[77] Al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn**, hlm. 82.

[78] Al-Ghazālī, **op. cit.**, hlm. 184.

[79] 'Abd al-Jabbār, **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, hlm. 134. Lihat juga Hourani, **Islamic Rationalism**, Oxford University Press, 1971, hlm. 121.

Bagi para ulama Kitab Jawi, konsep kewajipan di luar kemampuan ini tidak dibincangkan secara khusus melalui karya tauhid mereka. Namun begitu, berdasarkan keterangan mereka yang berpendapat bahawa Allah (S.W.T.) tidak mempunyai sebarang kewajipan terhadap hamba-hamba-Nya dan segala perbuatan Allah adalah harus, maka bolehlah diambil kesimpulan bahawa mereka bersetuju dengan wujudnya konsep pembebanan di luar kemampuan manusia. Ini kerana perkara tersebut juga adalah harus bagi Allah (S.W.T.).

Daripada perbincangan tersebut, pandangan Asya'irah dan para ulama Kitab Jawi tentang pemberian beban yang tidak terpikul, tidak menimbulkan masalah kerana manusia dapat melaksanakan bebanan tersebut disebabkan yang mewujudkan perbuatan itu sebenarnya ialah Allah (S.W.T.). Oleh yang demikian perbuatan manusia pada hakikatnya adalah perbuatan Allah (S.W.T.) yang mempunyai kekuasaan yang tidak terbatas.

Sebaliknya Mu'tazilah berpendapat bahawa bebanan yang tidak terpikul tidak dapat disempurnakan oleh manusia kerana mereka sendiri yang melakukannya secara haikiki. Sebagai akibatnya bebanan tersebut akan menjadi sia-sia.

Merujuk kepada al-Qur'an, Allah (S.W.T.) menjelaskan bahawa orang kafir mempunyai kemampuan untuk mentaati Allah. Umpamanya Surah al-Muddathir (74): 42-43:

> **"Apakah yang memasukkan kamu ke Neraka Saqar? Mereka menjawab: "Kami dahulu tidak termasuk orang yang mengerjakan sembahyang".[80]**

Ayat di atas menunjukkan orang kafir mampu untuk mentaati Allah berdasarkan jawapan mereka terhadap pertanyaan Allah. Sekiranya mereka tidak mampu, pasti mereka menjawab kami memasuki Neraka Saqar kerana Tuhan telah menetapkan kami menjadi kafir, dalam ertikata yang lain tidak akan mampu untuk beriman selama-lamanya.

Tegasnya konsep orang kafir tidak berkemampuan untuk beriman kepada Allah adalah bertentangan dengan ayat di atas, manakala Allah (S.W.T.) sendiri tidak meredai kekafiran bagi hamba-hamba-Nya.[81]

---

[80] Lihat juga al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 20; Surah al-Kahf (18): 55; Surah al-Nisā' (4): 39; Surah Ṣād (38): 75; Surah Ṭāhā (20): 22; Surah al-Muddathir (74): 49; Surah al-Insyiqāq (84): 20; Surah al-Taḥrīm (66): 1; Surah Āli-'Imrān (3): 71, 99.

[81] Lihat juga al-Qur'an, Surah al-Zumar (39): 7.

Lantaran itu kuasa manusia *(al-Istiṭā'ah)* yang disyaratkan pada *taklīf* adalah sebelum melakukan perbuatan. Maka kuasa ini akan kekal sehingga masa perbuatan itu dilakukan. Umpamanya, Allah mengurniakan kekuasaan kepada manusia sewaktu diwajibkan untuk mentaati-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Pengurniaan tersebut menyebabkan mereka berkuasa sebelum melakukannya.

Begitu juga dengan *taklīf* yang dikenakan kepada orang kafir supaya mereka beriman semasa kekafirannya. Sekiranya ia mampu untuk beriman semasa kafirnya, maka tetaplah kekuasaannya mendahului perbuatan. Sebagai buktinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya".[82]

Asyā'irah dalam persoalan ini mengemukakan pendapat yang berlainan kerana mereka menetapkan sebaliknya iaitu kekuasaan manusia tidak mendahului perbuatannya.[83] Ini menunjukkan bahawa *taklīf* Allah menurut mereka adalah di luar kemampuan manusia.

---

[82] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 286.

[83] Al-Asy'arī, **op. cit.**, hlm. 10; al-Syahrastānī, **op. cit.**, I, hlm. 96.

Sehubungan dengan persoalan ini, dalam kitab **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd** misalnya membawakan pendapat al-Asy'arī yang mengatakan bahawa kewujudan pertolongan Allah (S.W.T.) untuk melakukan ketaatan adalah bersama dengan kewujudan ketaatan itu.[84] Manakala al-Māturīdī menegaskan bahawa kewujudan pertolongan Allah (S.W.T.) adalah mendahului daripada ketaatan.[85]

Dalam pada itu, *jumhūr* ulama pula berpendapat bahawa manusia tidak berkuasa untuk mengerjakan ketaatan melainkan dengan wujudnya taufik dan hidayah daripada Allah (S.W.T.).[86]

Beralih pula kepada pandangan ulama Kitab Jawi, Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī misalnya menerangkan seperti berikut ketika mengulas pendapat Ibrāhīm al-Laqānī yang mengatakan bahawa "Allah-lah yang menciptakan hamba dan apa yang diperbuat oleh hamba dan memberikan taufik kepada orang yang dikehendaki-Nya":

[84] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 28.

[85] **Ibid.**

[86] **Ibid.**; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **op. cit.**, hlm. 145.

"... yakni Allah jua tunggal dengan mengadakan hamba-Nya dan menjadikan segala perbuatan yang keluar daripada hamba-Nya sama ada perbuatan yang *ikhtiāriyah* dan perbuatan yang *idtirāriyah* atas mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,... (dan lagi) wajib kita iktikadkan pula Allah Subhana-Hu wa Ta'ala memberi taufik yakni memberi kuasa atas mengerjakan taat bagi hamba-Nya yang dikehendaki-Nya sampai kepada keredaan-Nya dan kasih-Nya (dan demikian lagi), Allah Ta'ala yang mendirikan *huzlan* atas seorang yakni hina iaitu tiada kuasa pada mendirikan taat dan kuasa atas mengerjakan maksiat bagi segala hamba-Nya yang dikehendaki-Nya jauhnya daripada keredaan-Nya dan kasih-Nya."[87]

Pendek kata, beliau bersependapat dengan *jumhūr* ulama bahawa taufik (pertolongan) sama ada untuk melakukan kebaikan atau kejahatan adalah daripada Allah (S.W.T.) yang ditetapkan bagi hamba-hamba yang dikehendaki-Nya. Pandangan yang sama juga turut dikemukakan oleh Dāwud al-Faṭānī.[88]

Dalam hal ini, ulama Kitab Jawi yang agak kebelakangan seperti 'Abd al-Qādir al-Mandīlī juga nampaknya tidak menunjukkan sebarang perbezaan pendapat semasa memperkatakan mengenai perbuatan maksiat yang dilakukan oleh

[87] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 53.

[88] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 47. Selanjutnya lihat Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 27-28.

PERPUSTAKAAN UNIVERSITI MALAYA

manusia. Menurut beliau perbuatan tersebut berlaku dengan pertolongan Allah (S.W.T.)[89] dan dikehendaki-Nya, namun Allah tidak meredai dan menyuruhnya. Sebaliknya perbuatan tersebut dilarang dan dibenci oleh-Nya.[90]

Dengan yang demikian para ulama Kitab Jawi mengakui bahawa bebanan yang dikenakan kepada orang kafir supaya mereka beriman kepada Allah (S.W.T.) adalah suatu perkara yang tidak mampu dilakukan. Ini kerana kekafiran mereka adalah dikehendaki oleh Allah (S.W.T.).[91]

Sebagai kesimpulannya, dapatlah dikatakan bahawa konsep kewajipan di luar kemampuan dapat diterima oleh para ulama Kitab Jawi. Ini lebih terserlah apabila dikaji pendapat mereka yang mengatakan bahawa semua perbuatan Allah (S.W.T.) adalah harus, kekuasaan Allah adalah mutlak dan Allah tidak mempunyai sebarang kewajipan terhadap manusia. Lantaran itu, berdasarkan kekuasaan-Nya yang mutlak dan tidak mempunyai sebarang

---

[89] 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **op. cit.**, hlm. 144. Lihat juga 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 82.

[90] 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **op. cit.**, hlm. 32. Lihat juga 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**

[91] Lihat tajuk seterusnya iaitu Konsep Petunjuk dan Penyesatan.

kewajipan terhadap manusia maka adalah harus juga bagi Allah (S.W.T.) untuk meletakkan bebanan yang di luar kemampuan hamba-hamba-Nya.

3.6: Konsep Petunjuk Dan Penyesatan
(al-Hudā wa al-Iḍlāl)

Berhubung dengan konsep kekuasaan Allah (S.W.T.), timbul beberapa persoalan iaitu sejauhmanakah kekuasaan dan kehendak Allah untuk memberi petunjuk atau menyesatkan seseorang? Adakah Allah menentukan seseorang untuk mendapat petunjuk atau sebaliknya? Persoalan-persoalan tersebut turut mendapat tempat dan dibincangkan oleh para ulama Kitab Jawi.

Ditinjau dari sudut pemahaman Asyā'irah, mereka mengatakan Allah (S.W.T.) berkuasa untuk menyesatkan dan memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki dengan mengemukakan alasan bahawa Allah (S.W.T.) berkuasa mutlak terhadap makhluk ciptaan-Nya. Malah al-Asy'arī menegaskan bahawa Allah (S.W.T.) berbuat sesuatu mengikut kehendak-Nya,

apabila kekufuran dan kesesatan yang dikehendaki maka wajiblah Allah (S.W.T.) melakukannya.[92]

Untuk menegakkan pendapat tersebut beliau mengemukakan ayat-ayat al-Qur'an, di antaranya:

1. Surah al-Baqarah (2): 26

   "Banyak orang yang disesatkan oleh Allah, begitu juga banyak orang yang diberi petunjuk."

2. Surah al-Kahf (18): 17

   "Sesiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk, dan sesiapa yang disesatkan-Nya, maka kamu tidak sekali-kali akan beroleh sebarang penolong yang dapat memberi petunjuk kepadanya."

Dengan itu al-Asy'arī mengintepretasikan ayat-ayat tersebut sebagai menunjukkan Allah (S.W.T.) berbuat sesuatu mengikut kehendak-Nya. Lantaran itu, apabila kekufuran dan kesesatan yang dikehendaki, maka Allah (S.W.T.) akan melakukannya, mentakdirkan dan menjadikannya.[93].

[92] Al-Asy'arī, **op. cit.**, hlm. 190-195.

[93] **Ibid.**

Bercakap mengenai perkara ini, para ulama Kitab Jawi juga nampaknya tidak menunjukkan sebarang perbezaan pendapat dengan Asyā'irah dalam persoalan petunjuk dan penyesatan. Ini dapat diteliti tentang pendapat mereka semasa membicarakan konsep *Qaḍā'* dan *Qadar*, antara lain mereka mengakui bahawa segala ketetapan sama ada kebaikan atau keburukan termasuk kekufuran atau kemaksiatan telah ditentukan oleh Allah (S.W.T.) sejak azali dan ketetapan tersebut tidak dapat diubah lagi.[94]

Meskipun begitu, para ulama Kitab Jawi mengambil sikap berhati-hati ketika membincangkan permasalahan ini dengan menegaskan bahawa tidak seharusnya seseorang menyandarkan kekafiran bagi orang kafir kepada Allah (S.W.T.) dan menyatakan Allah (S.W.T.) menjadikan perkara-perkara yang buruk seperti anjing dan babi. Sebaliknya hendaklah mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) menjadikan sekalian alam. Ini menurut mereka bertujuan untuk mentakzimkan Allah (S.W.T.).[95]

---

[94] Untuk keterangan lanjut, lihat Bab Keempat.

[95] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 22; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 8; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 26.

Sehubungan dengan itu, mereka turut mengenengahkan pandangan bahawa kejahatan dan kezaliman tidak boleh disandarkan kepada Allah (S.W.T.). Ini kerana Allah tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya manakala segala suruhan dan larangan-Nya adalah sebagai tanda percubaan atas hamba-hamba-Nya sama ada mereka taat atau ingkar.[96]

Berdasarkan hujah tersebut, para ulama Kitab Jawi menentang pendapat Mu'tazilah yang mengatakan orang kafir yang membuat diri mereka menjadi kufur dan sesat, disebabkan mereka lupa terhadap perintah Allah (S.W.T.) dan mengingkarinya. Menurut mereka lagi, Allah tidak bersifat adil seandainya kehendak Allah melibatkan perbuatan kufur dan maksiat.[97]

Dengan yang demikian, mereka menerangkan bahawa golongan Mu'tazilah berpendapat bahawa manusialah yang menciptakan perbuatannya yang *ikhtiyārī* dengan qudrat yang dijadikan oleh Allah pada diri manusia, dengan alasan supaya manusia tidak menyandarkan perbuatan jahat kepada Allah

[96] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 24; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 30.

[97] Al-Zamakhsyārī, **al-Kasysyāf**, I, Maṭba'ah Muṣṭafā Muḥammad, Mesir, Cet. I, 1345H, hlm. 160.

(S.W.T.).[98] Dalil yang dikemukakan oleh Mu'tazilah ialah firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Maka Maha Suci Allah, pencipta yang paling baik".[99]

Dalam hal ini, Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl-al-Dīn,[100] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī,[101] Aḥmad al-Faṭānī,[102] Dāwud al-Faṭānī,[103] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī,[104] Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī[105] dan Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī[106] ketika mengulas persoalan yang mempunyai hubung kait dengan perkara tersebut mengutarakan bahawa *irādah* dan *amar* (perintah) serta reda itu berbeza. Lantaran itu, menurut mereka hubungan di antara *irādah*, *amar* dan reda antara lain terdiri daripada empat bahagian iaitu:

---

[98] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12; Muḥammad Azharī al-Falembānī, **'Aṭiyah al-Raḥmān**, hlm. 42; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **Perisai Bagi Sekalian Mukallaf**, hlm. 143; 'Abd Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 23-24; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **Miftāḥ al-Jannah**, hlm. 12.

[99] Al-Qur'an, Surah al-Mu'minūn (23): 14.

[100] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 15.

[101] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 27.

[102] Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 9.

[103] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 30

[104] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 15.

[105] Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Mutafakkirīn**, hlm. 13.

[106] Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9.

i) Allah menghendaki sesuatu perkara namun tidak diperintahkan seperti kekafiran dan kemaksiatan. Oleh itu, menjadi kafir bagi orang yang dikehendaki oleh Allah dan begitu juga dengan kemaksiatan. Ini bererti berlakunya perkara tersebut tidak diredai oleh Allah (S.W.T.).

ii) Allah memerintahkan untuk membuat sesuatu perkara serta diredai-Nya namun tidak menghendaki terjadinya seperti keimanan bagi Abu Jahal dan Abu Lahab. Buktinya ialah Rasulullah (ṣ.'a.w.) menyeru mereka supaya beriman namun mereka tidak beriman kerana Allah menghendakinya.

iii) Allah menghendaki dan meredainya serta memerintahkan melakukan sesuatu perkara seperti keimanan bagi orang yang *ta'alluq* ilmu Allah bahawa mereka beriman seperti Abu Bakar dan para sahabat yang lain.

iv) Tidak dikehendaki dan tidak diredai-Nya serta tidak pula diperintahkan-Nya seperti kekafiran pada Abu Bakar dan para sahabat lainnya yang beriman.

Walaupun para ulama Kitab Jawi berpendapat bahawa *irādah, amar* serta keredaan-Nya adalah berbeza namun mereka bersependapat dengan al-Asy'arī yang mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) menghendaki kekafiran dan kemaksiatan bagi hamba-hamba-Nya.

Justeru itu, ini menimbulkan suatu persoalan iaitu apakah faedahnya Allah (S.W.T.) memerintahkan manusia supaya beriman meskipun Allah mengetahui bahawa mereka tidak akan beriman? Dalam menjawab persoalan ini, Dāwud al-Faṭānī menerangkan bahawa perkara sedemikian bertujuan untuk mengetahui siapa yang taat dan siapa pula yang ingkar kepada perintah Allah (S.W.T.). Selain itu, faedahnya ialah untuk diberi pahala kepada orang yang menyeru kepada kebaikan kerana menurut beliau Allah (S.W.T.) "tidak ditanya apa yang diperbuat dan manusialah yang ditanya."[107]

Meneliti persoalan ini melalui al-Qur'an, manusia adalah bertanggungjawab untuk menentukan sama ada mereka mendapat petunjuk dan hidayah atau sebaliknya. Ini kerana, Allah (S.W.T.) telah menceritakan kisah umat terdahulu untuk dijadikan teladan seperti kaum Thamūd telah dikenakan azab disebabkan mereka

---

[107] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 30.

menolak kebenaran yang dibawakan kepada mereka. Kebenaran tersebut sebaliknya ditukarkan dengan cara memilih ke arah kesesatan. Dalilnya:

> **"Adapun kaum Thamūd, maka Kami telah beri petunjuk kepada mereka, sebaliknya mereka mengutamakan kesesatan daripada memilih petunjuk dan hidayah."[108]**

Allah (S.W.T.) juga akan memberikan petunjuk kepada mereka yang mempunyai keimanan dan melakukan amalan kebajikan dengan memasukkan mereka ke dalam syurga. Buktinya firman Allah (S.W.T.):

> **"Sesungguhnya orang yang beriman dan beramal salih, mereka akan diberi petunjuk oleh Allah dengan keimanan mereka yang sempurna (mereka masuk ke taman yang) sungai-sungainya mengalir ke tempat kediaman mereka di dalam syurga yang penuh dengan nikmat."[109]**

Justeru itu, adalah tidak wajar untuk meletakkan kesalahan kepada Allah (S.W.T.), sekalipun Ia menyesatkan orang kafir kerana keterangan-keterangan telahpun dinyatakan oleh Allah (S.W.T.) di dalam al-Qur'an, namun manusialah yang mengabaikannya.

---

[108] Al-Qur'an, Surah Fuṣṣilāt (41):18. Lihat juga Surah al-Taubah (9): 116; Surah al-Balad (90): 10; Surah Āli-'Imrān (3): 160.

[109] Al-Qur'an, Surah Yūnus (10): 9.

3.7: Konsep Janji Baik Dan Ancaman Buruk (*al-Wa'd wa al-Wa'īd*)

Para ulama Kitab Jawi memasukkan huraian berkaitan dengan *al-Wa'd wa al-Wa'īd* ke dalam bahagian perkara-perkara yang harus bagi Allah (S.W.T.). Walaupun demikian, terdapat beberapa pendapat di kalangan mereka mengenai konsep *al-Wa'd dan al-Wa'īd* sama ada yang menyokong atau sebaliknya.

Menurut Asyā'irah Allah (S.W.T.) tidak wajib memenuhi janji-Nya sama ada baik ataupun buruk, kerana mereka meletakkan kekuasaan mutlak kepada Allah dan tidak ada suatu kewajibanpun ke atas-Nya. Allah (S.W.T.) juga tidak wajib sama sekali memberi pahala kepada mereka yang taat, samalah juga Allah tidak boleh menyiksa mereka yang taat ataupun mereka yang melakukan maksiat.[110]

Al-Asy'arī misalnya menerangkan bahawa adalah tidak menjadi kesalahan bagi Allah (S.W.T.) sekiranya Dia memasukkan seluruh manusia ke dalam syurga, begitu juga Allah (S.W.T.) tidak

[110] Al-Asy'arī, **al-Luma'**, hlm. 77; al-Ghazālī, **al-Iqtiṣād**, hlm. 95.

dikatakan sebagai zalim kerana memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka.[111]

Dalam pada itu, ulama Kitab Jawi turut memuatkan pendapat Asyā'irah dan Māturīdiyyah berhubung dengan persoalan ini. Umpamanya Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī[112] dan Dāwud al-Faṭānī[113] menyatakan bahawa menurut Asyā'irah, Allah (S.W.T.) harus menyalahi janji membalas kejahatan dan perkara tersebut tidak termasuk sifat kekurangan, bahkan termasuk perkara terpuji.

Seterusnya Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī menambah bahawa Allah (S.W.T.) bersifat Maha Pemurah maka dengan sifat tersebut Allah boleh tidak melaksanakan janji-Nya untuk membalas kejahatan[114] dan kebolehan berbeza dengan apa yang dijanjikan menurut beliau adalah bagi kejahatan yang boleh diampunkan-Nya misalnya kesalahan yang dilakukan oleh orang yang beriman,[115] manakala janji untuk menyiksa orang kafir dan orang yang tidak ingin

[111] As-Asy'arī, **op. cit.**, hlm. 71.

[112] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 54, 68.

[113] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 47.

[114] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 54.

[115] **Ibid.**

diampunkan-Nya maka menurut beliau lagi janji tersebut tidak berubah.[116]

Māturīdiyyah pula mengemukakan pendapat yang sebaliknya. Menurut mereka Allah (S.W.T.) tidak harus menyalahi janji sama ada untuk membalas kebaikan atau kejahatan kerana menyalahi janji akan mengakibatkan kekurangan bagi Allah (S.W.T.).[117]

Sementara itu bagi golongan Mu'tazilah konsep janji baik dan ancaman buruk merupakan salah satu daripada persoalan dasar dalam kepercayaan mereka. Dalam ertikata yang lain, mereka mempercayai janji baik dan ancaman buruk itu tetap berlaku. Sekiranya ia tidak berlaku nescaya Allah tidak bersifat adil kerana Allah (S.W.T.) menyalahi janji-Nya. Oleh yang demikian menepati janji sama ada baik ataupun buruk adalah wajib bagi Allah (S.W.T.).[118]

Sehubungan dengan ini menurut Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, Mu'tazilah berkeyakinan adalah wajib bagi Allah memberi pahala

---

[116] **Ibid.**

[117] **Ibid.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 47.

[118] 'Abd al-Jabbār, **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, hlm. 135, 611.

kepada orang yang melakukan ketaatan dan menyiksa orang yang melakukan kemaksiatan.[119]

Ditinjau dari sudut pandangan para ulama Kitab Jawi pula, mereka menetapkan bahawa Allah (S.W.T.) tidak mempunyai kewajiban memberi pahala kepada mereka yang melakukan ketaatan dan menyiksa mereka yang melakukan kemaksiatan. Sebaliknya perkara tersebut menurut mereka adalah harus sahaja bagi Allah (S.W.T.).[120] Dengan yang demikian, mereka tidak bersetuju dengan pegangan golongan Mu'tazilah berhubung dengan konsep *al-Wa'd wa al-Wa'īd.*

Justeru itu, tambah mereka lagi seandainya Allah (S.W.T.) melakukan sebaliknya iaitu memberi pahala terhadap perbuatan maksiat dan menyiksa orang yang melakukan ketaatan maka perkara seperti itu juga harus terjadi. Ini kerana apa yang diperbuat-Nya adalah berdasarkan kehendak-Nya sendiri dan Allah

---

119 Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 23.

120 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 51-52, 57; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 46; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 16; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 5, 11; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 41; Muḥammad Mukhtār al-Boqorī, **Inilah Kitāb Uṣūl al-Dīn**, hlm. 4, 6.

tidak terikat dengan apa yang diperbuat-Nya.[121] Pendapat ini sebenarnya berdasarkan konsep yang mereka pegang bahawa tidak ada perkara yang wajib bagi Allah (S.W.T.) kerana semua perbuatan Allah hanya di peringkat harus sahaja.

Selanjutnya, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa Allah (S.W.T.) memberi pahala kepada perbuatan baik yang dilakukan oleh manusia adalah atas dasar rahmat-Nya manakala Allah (S.W.T.) menyiksa manusia yang melakukan kemaksiatan adalah disebabkan keadilan-Nya. Oleh itu, jika Allah (S.W.T.) melakukan sebaliknya maka Dia tidak boleh dikatakan sebagai zalim kerana semua kejadian di alam ini adalah makhluk-Nya.[122]

Namun begitu, sebahagian mereka berpendapat bahawa keharusan Allah (S.W.T.) memberi syurga kepada hamba-Nya yang taat dan menyiksa hamba-Nya yang kufur hanyalah dari segi hukum akal. Manakala dari segi syarak wajib diiktikadkan bahawa orang mukmin akan dimasukkan ke dalam syurga manakala orang

---

[121] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 57; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 23; **Uṣūl al-Tawḥīd**, hlm. 23; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 5, 11.

[122] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 45; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 30; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 57; Muḥammad Azharī al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 39-40.

kafir akan dimasukkan ke dalam neraka. Ini kerana perkara tersebut telah dinyatakan oleh Allah dan Rasul-Nya.[123] Dalilnya firman Allah (S.W.T.) dalam Surah Āli-'Imrān (3):9, yang bermaksud:

> **"Sesungguhnya Allah tidak menyalahi janji-janji-Nya."**

Dalam pada itu, Dāwud al-Faṭānī ketika membicarakan masalah ini menerangkan bahawa janji membalas kebaikan adalah wajib bagi Allah (S.W.T.) melaksanakannya, kerana menyalahinya akan mengakibatkan kekurangan bagi Allah (S.W.T.). Tetapi berlainan pula dengan janji membalas kejahatan (kecuali kekufuran) kerana perkara tersebut menurut beliau adalah harus bagi Allah (S.W.T.) untuk menyalahinya.[124]

Sebagai kesimpulannya, dalam persoalan *al-Wa'd dan al-Wa'īd* para ulama Kitab Jawi menjelaskan bahawa perkara tersebut adalah harus sahaja bagi Allah (S.W.T.). Di samping itu, terdapat juga di kalangan mereka yang berpendapat bahawa janji untuk membalas kebaikan merupakan kewajiban bagi Allah (S.W.T.) untuk

[123] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 27. Lihat juga Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 53-54.

[124] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 46.

menunaikannya manakala janji untuk membalas kejahatan adalah terpulang kepada kehendak Allah (S.W.T.).

Melihat persoalan ini dari perspektif al-Qur'an, Allah (S.W.T.) menegaskan bahawa Dia pasti akan mengadili secara saksama terhadap kepercayaan dan amalan manusia. Di antaranya ialah:

1. Surah Āli-'Imrān (3): 30

"Pada hari ketika setiap diri mendapati segala kebaikan dihadapkan (kepadanya), begitu juga halnya dengan kejahatan yang dilakukannya. Ia ingin sekiranya antara ia dan hari itu ada masa yang jauh, dan Allah memperingatkan kamu terhadap (siksa)-Nya. Dan Allah amat penyayang kepada hamba-hamba-Nya".

2. Surah al-Kahf (18): 49

"Dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan (ada tertulis). Dan Tuhanmu tidak menganiayai seseorangpun".

3. Surah Āli-'Imrān (3): 9

"Sesungguhnya Allah tidak menyalahi janji-janji-Nya".

Berdasarkan intisari ayat-ayat tersebut, nampaknya Allah (S.W.T.) memberi penekanan terhadap adanya konsep pembalasan baik dan buruk. Untuk mencapai maksud balasan baik atau buruk, al-Qur'an sendiri memperingatkan kepada manusia supaya memenuhi kehidupan di dunia dengan amalan ketakwaan dan kebajikan. Dalilnya:

> **"Wahai orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memerhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk esok, dan bertakwalah ..."[125]**

3.8: Konsep Pengutusan Rasul-Rasul

Para ulama Kitab Jawi turut menyentuh tentang konsep pengutusan para rasul dalam karya-karya mereka. Walaupun huraian mengenai konsep ini termasuk dalam perbahasan tentang perkara-perkara yang harus bagi Allah (S.W.T.) tetapi mereka menghuraikan dengan agak terperinci tentang sifat-sifat rasul, bilangan rasul dan perkara yang berkaitan dengan mukjizat para rasul itu sendiri.

---

[125] Al-Qur'an, Surah al-Ḥasyr (59): 18.

Menurut pendapat Asyā'irah, Allah (S.W.T.) tidak berkewajiban untuk mengutus para rasul bagi memimpin umat manusia. Ini berdasarkan keyakinan mereka bahawa Allah (S.W.T.) tidak mempunyai sebarang kewajiban terhadap manusia. Ini juga kerana mereka mempercayai tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Allah. Lantaran itu, Allah tidak membuat sesuatu perkara untuk kepentingan manusia.[126]

Golongan Mu'tazilah pula berpendapat sebaliknya dengan menetapkan bahawa Allah (S.W.T.) mempunyai kewajiban untuk mengutus para rasul kepada manusia. Hujah mereka tentang wajibnya Allah mengutus para rasul ialah kerana akal tidak dapat mengetahui semua perkara tentang Tuhan dan alam ghaib. Oleh kerana Allah (S.W.T.) berkewajiban melakukan yang baik dan terbaik kepada manusia, maka pengutusan para rasul menjadi wajib bagi Allah. Tanpa pengutusan para rasul, manusia tidak akan dapat memperoleh kehidupan yang baik dan terbaik sama ada di dunia ataupun di akhirat.[127]

---

[126] Harun Nasution, **op. cit.**, hlm. 125-126.

[127] 'Abd al-Jabbār, **op. cit.**, hlm. 563-564. Lihat juga Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 52; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 27; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12.

Sehubungan dengan itu, menurut Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī golongan Mu'tazilah berpendapat kewajiban Allah (S.W.T.) mengutus para rasul adalah untuk mengelakkan berlakunya kejahatan dan kerosakan akibat perselisihan yang akan berlaku di kalangan manusia. Oleh itu, bagi mengelakkan berlakunya perkara yang sedemikian maka para rasul diutus serta dianugerahkan dengan beberapa mu'jizat bagi memperkukuhkan kedudukan mereka.[128]

Golongan Barāhimah pula berpendapat bahawa pengutusan para rasul bersifat mustahil bagi Allah (S.W.T.). Justeru itu, mereka secara langsung menafikan kehadiran para rasul dalam kehidupan manusia. Bagi mereka segala-galanya bergantung kepada akal sahaja untuk menentukan kesemua perintah Allah (S.W.T.).[129]

---

[128] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**

[129] Al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn**, hlm. 154; al-Ghazālī, **al-Iqtiṣād**, hlm. 110; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Mutafakkirīn**, hlm. 23. Menurut Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, al-Sanūsī mengatakan bahawa golongan Barāhimah hanya berpegang kepada akal dan tidak mahu mengikuti syarak. Golongan ini juga berpendapat bahawa termasuk perbuatan keji menyembelih binatang kerana menyakitinya, mencela orang yang sembahyang kerana meletakkan dahi ke tanah sedangkan tanah lebih mulia daripada anggota tubuh manusia, mengharuskan perbuatan zina dan berpendapat adalah mustahil Allah mengutus rasul. Selanjutnya bagi Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī bahawa Barāhimah berpendapat pengutusan rasul itu harus, namun tidak diperlukan. Justeru itu, Allah tidak pernah mengutus rasul. Sebahagian Barāhimah pula mengingkari pengutusan rasul dan sebahagian lagi berkata mustahil manakala

Menyentuh pandangan para ulama Kitab Jawi pula, mereka berpendapat bahawa pengutusan para rasul untuk memimpin umat manusia adalah tidak wajib bagi Allah (S.W.T.). Sebaliknya perkara tersebut hanya bersifat harus (*jā'iz*) sahaja bagi-Nya.[130] Meskipun pengutusan para rasul bersifat harus, namun mereka menetapkan bahawa mempercayainya adalah wajib menurut hukum syarak.[131]

Dalam persoalan ini, para ulama Kitab Jawi misalnya mengatakan bahawa menjadi sebahagian daripada perkara yang wajib bagi sekalian mukallaf mengetahui berkaitan dengan perkara yang wajib, mustahil dan harus bagi para rasul.[132]

Sementara itu, Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī berpendapat bahawa tujuan pengutusan para rasul adalah untuk menyampaikan perintah Allah (S.W.T.) seperti menyampaikan berkenaan dengan

---

sebahagian yang lain menganggap pengutusan rasul tidak diperlukan. Lihat Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 52-53.

[130] **Ibid.**, hlm. 52; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 16, 22; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 52; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 32; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 11; Muḥammad Mukhtār al-Bogorī, **op. cit.**, hlm. 4; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12.

[131] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 2.

[132] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 22-23; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 8.

janji membalas kebaikan dan kejahatan. Dengan yang demikian beliau menegaskan bahawa adalah wajib bagi seluruh manusia membenarkannya.[133]

Secara ringkasnya, pandangan para ulama Kitab Jawi adalah selari dengan Asyā'irah dalam membicarakan konsep pengutusan para rasul iaitu hanya bersifat harus. Ini berdasarkan pendapat mereka yang menetapkan bahawa Allah tidak mempunyai sebarang kewajiban kepada manusia. Justeru itu, semua perbuatan Allah adalah di peringkat harus sahaja.

Sehubungan dengan pendapat Asyā'irah dan seterusnya diikuti oleh para ulama Kitab Jawi yang menerangkan bahawa Allah (S.W.T.) tidak wajib mengutus para rasul, Harun Nasution mengulas bahawa sebenarnya pengutusan para rasul mempunyai kesan yang besar dan penting bagi manusia. Ini kerana menurut beliau tanpa pengutusan para rasul hidup manusia tidak akan sempurna kerana tanpa wahyu manusia tidak dapat membezakan di antara perbuatan baik dan buruk. Lantaran itu, manusia akan melakukan apa sahaja yang dikehendakinya.[134]

---

133 Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 51.

134 Harun Nasution, **op. cit.**, hlm. 125.

Dalam kaitan dengan persoalan ini, Harun Nasution menambah bahawa perkara tersebut tidak menjadi masalah kerana Asyā'irah menetapkan Allah (S.W.T.) berkuasa mutlak, jika Allah (S.W.T.) menghendaki manusia hidup dalam kesejahteraan dan keamanan, maka Allah boleh melakukannya.[135]

[135] **Ibid.**

BAB KEEMPAT

KONSEP *QAḌĀ'* DAN *QADAR* DALAM KITAB JAWI

4.1: PENGENALAN

Persoalan yang berkaitan dengan *Qaḍā'* dan *Qadar* telah lama dikenal dalam sejarah hidup manusia. Pembahasannya dimulai setelah manusia mula menyedari tentang konsep baik dan buruk sesuatu perkara, kemudian mereka cuba mencari penyelesaiannya bagi menyelamatkan diri masing-masing.

Di samping itu, persoalan *Qaḍā'* dan *Qadar* adalah masalah yang paling rumit dalam pemikiran manusia sehingga menimbulkan polemik. Persoalan ini sebenarnya telah lama dibincangkan oleh ahli falsafah Greek sehinggalah kepada ulama ilmu *kalām* di dalam Islam. Permasalahan *Qaḍā'* dan *Qadar* ini juga berkaitan dengan konsep *al-Jabr* dan *al-Tafwīḍ*.[1]

[1] Wolfson, **The Philosophy of the Kalam,** London, 1976, hlm. 602; Watt, "Free Will and Predestination in Early Islam", dlm. **Muslim World,** XXXVI (1968), The Hartford Seminary Foundation Connecticut, U.S.A., hlm. 124-152; Seale, **Muslim Theology,** London, 1964, hlm. 16-35.

Sehubungan itu, para ulama Kitab Jawi turut menghuraikan dan membahaskan mengenai konsep *Qaḍā'* dan *Qadar* serta kaitannya dengan perbuatan manusia. Hal ini merupakan salah satu daripada perkara yang penting dan asas bagi mereka kerana ia menjadi salah satu daripada rukun iman yang wajib dipercayai.

Persoalan yang timbul ialah, adakah kekuasaan dan kehendak mutlak Allah (S.W.T.) bersifat menyeluruh kepada apa yang berlaku, dan sampai ke manakah manusia bergantung kepada kehendak dan kekuasaan Allah untuk menentukan peraturan hidupnya yang menyebabkan manusia terikat sepenuhnya (*al-Jabr*) kepada kekuasaan Allah, ataupun adakah manusia bebas melakukan apa sahaja yang dikehendakinya (*al-Tafwīḍ*)?

Dalam pada itu, timbul juga persoalan tentang adakah konsep *Qaḍā'* dan *Qadar* ini membawa pengertian bahawa segala sesuatu telah ditentukan oleh Allah (S.W.T.) sejak azali lagi? Manakala manusia tidak mempunyai apa-apa peranan dalam membentuk perbuatannya sendiri?

Lantaran itu, kajian dalam bab ini akan cuba menganalisa persoalan-persoalan tersebut dengan mengemukakan konsep *Qaḍā'*

dan *Qadar* sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur'an serta sejauh manakah konsep *Qaḍā'* dan *Qadar* dalam al-Qur'an itu mempengaruhi para *mutakallimūn.* Seterusnya akan turut dibincangkan ialah berkenaan dengan konsep *al-Kasb.* Di samping itu, kajian ini akan melihat lebih lanjut tentang perkara-perkara tersebut menurut pandangan para ulama Kitab Jawi.

4.2: KONSEP *QAḌĀ'* DAN *QADAR* DALAM AL-QUR'AN

Perkataan *Qaḍā'* dan *Qadar* serta pecahannya telah dinyatakan beberapa kali di dalam al-Qur'an dengan membawa pelbagai pengertian. Di sini diperturunkan sebahagian daripada pengertian tersebut sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur'an.

1. *Qaḍā',*

(i) Surah al-Isrā'(17): 23

"Dan Tuhanmu telah *Qaḍā'* (memerintahkan) supaya kamu jangan menyembah melainkan kepada-Nya semata-mata."

(ii) Surah Ṭāhā (20): 72

"Maka *Qaḍā'* (putuskanlah) apa yang hendak kamu putuskan (hukumkan). Sesungguhnya kamu hanya akan dapat memutuskan pada kehidupan di dunia ini sahaja."

(iii) Surah al-Isrā' (17): 4

"Dan telah Kami *qaḍay-nā* (tetapkan) terhadap Bani Israil dalam Kitab itu: Sesungguhnya kamu akan membuat kerosakan di muka bumi ini dua kali..."

(iv) Surah al-Aḥzāb (33): 23

"Maka di antara mereka ada yang *Qaḍā'* (telah selesai menjalankan janjinya itu, lalu gugur syahid) dan ada pula di antara mereka yang menunggu-nunggu..."

(v) Surah al-An'ām (6): 2

"Dialah yang menciptakan kamu daripada tanah, sesudah itu Dia *Qaḍā'* (menentukan) ajal (kematianmu)."

(vi) Surah Fuṣṣilāt (41): 12

"Maka Dia *qaḍa-hunna* (menjadikannya) tujuh langit dalam dua masa dan Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya."

Selain itu terdapat banyak lagi ayat al-Qur'an yang berkaitan yang antara lain menerangkan bahawa maksud *Qaḍā'* itu sebagai memutuskan, menetapkan dan menyempurnakan sesuatu perkara, sama ada dengan ucapan atau perbuatan.[2]

Dalam terminologi fekah pula, *qaḍā'* bermaksud mengganti sesuatu kewajiban yang telah melewati waktunya. Misalnya bagi orang yang tidak berpuasa di bulan Ramadan disebabkan oleh sakit, bermusafir, haid atau nifas maka mereka diwajibkan meng*qaḍā'* (mengganti) puasanya pada hari yang lain (bukan pada bulan Ramadan).[3]

2. *Qadar, Qaddara* mempunyai beberapa pengertian seperti berikut:

(i) Surah al-Fajr (89): 16

"Dan sebaliknya apabila ia diuji oleh Tuhannya dengan *qaddara* (disempitkan) rezekinya, (ia tidak bersabar bahkan ia resah gelisah)..."

---

[2] Lihat M. Quraish Shihab, **Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat**, Mizan, Bandung, Cet. Ke-II, 1996, hlm. 61-63.

[3] Firman Allah yang bermaksud: **"...dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain."** Lihat Surah al-Baqarah (2): 185.

(ii) Surah al-Muddathir (74): 18-19

"Sesungguhnya dia telah memikirkan dan *qaddara* (menetapkan). Maka celakalah dia! Bagaimanakah dia *qaddara* (menetapkan)?

(iii) Surah al-Furqān (25): 2

"...dan Dia-lah yang menciptakan tiap-tiap sesuatu lalu *qaddara-hu* (menentukan keadaan makhluk-makhluk itu) dengan *taqdira* (ketentuan takdir) yang sempurna."

(iv) Surah al-An'ām (6): 91

"Dan tiadalah mereka (kaum Yahudi) *qadar* (menghormati) Allah sesuai dengan penghormatan yang sebenarnya..."

(v) Surah al-Ḥijr (15): 21

"...dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan menurut *qadar* (ukuran) dan masa yang tertentu."

(vi) Surah Yāsin (36): 39

"Dan telah kami *qadarkan* (tetapkan) bagi bulan itu manzilah-manzilah, sehingga (setelah dia sampai ke manzilah terakhir) kembalilah ia sebagaimana bentuk tandan yang tua."

Menurut Lutpi Ibrahim perkataan *Qada'* dan *Qadar* apabila dirujuk kepada al-Qur'an maka didapati bahawa ia bukanlah semata-mata bermaksud suatu perkara yang telah ditetapkan oleh Allah (S.W.T.) sejak azali lagi. Oleh itu, Mu'tazilah mengatakan bahawa "*Qaḍā'*" dan "*Qadar*"-Nya adalah "Perintah" untuk melakukan kebaikan dan menegah daripada kejahatan. Mereka menentang pendapat yang mengatakan bahawa manusia tidak mempunyai kebebasan dalam melakukan sesuatu perkara kerana semuanya telah ditetapkan oleh Allah (S.W.T.). Sebaliknya Asya 'irah berpendapat bahawa *Qaḍā'* dan *Qadar* adalah perkara yang telah ditetapkan oleh Allah (S.W.T.) sejak azali lagi.[4]

Sementara itu, sebahagian ahli ilmu kalam pula mentakrifkan *Qaḍā'* sebagai ilmu Allah pada azali tentang segala sesuatu atau segala perkara yang akan terjadi. Manakala *Qadar* pula adalah pewujudan segala sesuatu atau segala sesuatu tersebut dengan sebenarnya sesuai dengan ilmu Allah yang azali itu.[5]

---

[4] Lutpi Ibrahim, **Antologi Pemikiran Islam**, Hizbi, Shah Alam, 1993, hlm. 120.

[5] Al-Būtī, **Kubrā al-Yaqīniyyah al-Kawniyyah**, Dār al-Fikr, Cet. Ke-III, 1394H, hlm. 171.

M. Quraish Shihab pula nampaknya kurang bersetuju dengan pendapat yang memasukkan kepercayaan kepada *Qaḍā'* dan *Qadar* sebagai sebahagian daripada rukun iman yang keenam. Menurut beliau sama ada al-Qur'an atau hadis tidak menggunakan istilah 'rukun' untuk takdir bahkan al-Qur'an tidak menyebut kata takdir dalam satu rangkaian ayat yang memperkatakan tentang kelima-lima perkara iman.[6]

4.3: *Qaḍā'* dan *Qadar* serta hubungannya dengan perbuatan manusia

Di dalam al-Qur'an terdapat dua bentuk pengertian apabila Allah (S.W.T.) mengemukakan berkaitan dengan persoalan *Qaḍā'* dan *Qadar* serta hubungannya dengan perbuatan manusia. Pertama, perbuatan tersebut dilakukan dengan *qudrah*, *irādah* dan ikhtiar daripada manusia sendiri. Kedua, perbuatan manusia tersebut dilakukan secara terpaksa dan mengikut ketentuan Allah.

[6] Lihat contoh ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab, **op. cit.**, hlm. 65-67.

Bentuk pertama yang menunjukkan perbuatan manusia itu dilakukan dengan *qudrah*, *irādah* dan ikhtiar mereka sendiri atau manusia mempunyai kebebasan adalah seperti berikut:

1. Surah al-Baqarah (2): 24

"Seandainya kamu tidak dapat melakukannya dan sudah tentu kamu tidak dapat untuk melakukannya, maka peliharalah diri kamu daripada api neraka yang bahan bakarnya termasuklah manusia dan batu-batu (berhala).

2. Surah al-Naḥl (16): 106

"Sesiapa yang kufur kepada Allah setelah ia beriman (maka kemurkaan dan azab daripada Allah) kecuali orang yang dipaksa (untuk melakukan kemungkaran) sedangkan hatinya teguh dengan keimanan."

3. Surah al-Mu'min (40): 35

"Demikianlah Allah telah menutup hati bagi mereka yang sombong dan takabbur."

Terdapat banyak lagi ayat-ayat al-Qur'an yang seumpamanya yang memperkatakan tentang kebebasan manusia.[7]

---

[7] Lihat misalnya al-Qur'an, Surah al-An'ām (6): 153; Surah al-Kahf (18): 29; Surah al-Nisā' (4): 79,110-111; Surah al-Ra'd (13): 11; Surah Āli-'Imrān (3): 133; Surah al-Baqarah (2): 108; Surah al-Taghābun (64): 2; Surah Yāsin (36): 54; Surah al-Fuṣṣilat (41): 46.

Demikian pula dengan bentuk yang kedua iaitu ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahawa perbuatan manusia dilakukan secara terpaksa dan menurut ketentuan Allah. Contoh-contohnya adalah seperti berikut:

1. Surah Yūnus (10): 100

   "Dan tidak ada sebarang kuasa bagi seseorang untuk beriman melainkan dengan izin Allah."

2. Surah al-Ḥadīd (57): 2-3

   "Bagi-Nya sahaja yang menguasai dan memiliki langit dan bumi. Ia menghidupkan dan mematikan dan Ia Maha Berkuasa ke atas tiap-tiap sesuatu. Dia-lah yang Awal dan Akhir, yang Zahir dan yang Batin dan Dia-lah juga Maha Mengetahui tiap-tiap sesuatu."

3. Surah Hūd (11): 6

   "Dan tidak ada sesuatu makhluk yang bergerak di muka bumi melainkan Allah yang memberi rezeki."

Selain daripada ayat-ayat al-Qur'an tersebut, terdapat banyak lagi ayat lain yang dapat dirumuskan sebagai memperkatakan

berkenaan dengan kekuasaan Allah (S.W.T.) sebagai kekuasaan yang mutlak ke atas manusia.[8]

Sehubungan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang telah dikemukakan, sama ada yang menetapkan *Qadar* bagi manusia atau sebaliknya, terdapat juga hadis-hadis Nabi (ṣ.'a.w.) yang menunjukkan sama ada keimanan atau kekufuran itu adalah hasil daripada perbuatan manusia. Misalnya hadis Nabi (ṣ.'a.w.) yang bermaksud:

> **"Setiap bayi yang dilahirkan adalah bersih, maka kedua-dua ibu bapalah yang mencorakkan anaknya untuk menjadi seorang Yahudi atau Nasrani."[9]**

Sebaliknya ada pula hadis-hadis Nabi (s.'a.w.) yang menunjukkan bahawa kekufuran dan keimanan itu adalah ditetapkan oleh Allah (S.W.T.) sejak azali lagi, misalnya:

> **"Tidak beriman seseorang daripada kamu sehingga dia beriman dengan *qadar* baiknya atau jahatnya."[10]**

---

[8] Lihat misalnya al-Qur'an, Surah Sajadah (32): 13; Surah al-An'ām (6): 112; Surah Hūd (11): 34; Surah al-Dahr (76): 30; Surah al-Naḥl (16): 36.

[9] Muslim, **Ṣaḥīḥ**, II, hlm. 63.

[10] Ibn Ḥanbal, **Musnad**, II, Dār al-Ma'ārif, Mesir, Cet. Ke-IV, 1373H/1954M, hlm. 185.

"Orang yang celaka ialah orang yang celaka di dalam perut ibunya."[11]

"Sesungguhnya Allah telah menjadikan bagi syurga itu penghuninya. Dia menjadikan mereka untuknya (syurga) semenjak mereka berada di tulang sulbi bapa-bapa mereka lagi. Begitu juga Dia telah menjadikan bagi neraka itu penghuninya. Dia menjadikan mereka untuknya (neraka) semenjak mereka berada di tulang sulbi bapa-bapa mereka."[12]

Daripada ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi (s. 'a.w.) yang telah disebutkan, didapati ia merupakan punca utama perdebatan di kalangan *mutakallimūn* yang berasaskan pemikiran teologi masing-masing. Perdebatan tersebut telah bermula sejak awal abad kedua hijrah. Ia dapat dibahagikan kepada dua golongan.

Pertama: Golongan yang mempercayai manusia memiliki kebebasan.

Ditinjau dari sudut sejarah fahaman kebebasan manusia, konsep ini mula diperkenalkan oleh Ma'bad al-Juhani (m.80H/699M) dengan mengatakan manusia mempunyai kebebasan

---

[11] Muslim, **Ṣaḥīḥ**, II, hlm. 45.

[12] **Ibid.**, hlm. 55; Lihat juga Lutpi Ibrahim, **op. cit.**, hlm. 10.

untuk mengatur sendiri sistem kehidupannya, sama ada melakukan perkara yang baik ataupun buruk.[13]

Dengan kefahaman tersebut manusia tidak terikat kepada *qadar* Allah (S.W.T.). Sebaliknya memiliki kekuatan sendiri untuk mengadakan perbuatannya. Pendapat beliau seterusnya dikembangkan oleh Ghaylan al-Dimasyqī[14] (m.125H/743M) berlandaskan *naṣ* al-Qur'an, umpamanya dalam Surah al-Insān (76):3, "Sesungguhnya Kami telah menunjukkan kepadanya (melalui akal dan rasul) tentang jalan-jalan (yang benar dan salah), maka (tertakluk kepadanya) untuk bersyukur ataupun mengkufurinya". Lantaran itu, mereka dikenali sebagai pengasas aliran Qadariyyah.

Dalam kaitan dengan keterangan ini, para ulama Kitab Jawi seperti Muḥammad Zayn al-[illegible] al-Sambāwī seolah-olah menyamakan golongan Mu'tazilah dengan Qadariyyah lantaran wujudnya persamaan antara kedua-dua golongan ini berhubung dengan masalah kemandirian perbuatan manusia:

---

[13] J. Van Ess, "Ma'bad b. 'Abd Allah b. 'Ukaym al-Djuhani," dlm. **EI**², V, Leiden, 1979, hlm. 935-936.

[14] Seale, **Muslim Theology**, hlm. 17.

> **"...Mu'tazilah yang dikatakan orang akan mereka itu Qadariyyah yang berkata segala mereka itu bahawasanya segala perbuatan yang ikhtiariah yang nyata pada segala hamba itu hamba yang membuatkan dia daripada tiada kepada ada tetapi dengan qudrat yang telah dijadikan dia oleh Allah Ta'ala padanya kerana sebab itu hamba itu disiksa akan dia dengan perbuatan yang jahat dan diberi pahala akan dia dengan perbuatan yang baik..."[15]**

Muḥammad Azharī al-Falembānī pula menerangkan bahawa golongan Qadariyyah berpendapat segala perbuatan manusia itu adalah daripada qudrat yang baharu yang dijadikan oleh Allah (S.W.T.) pada manusia:

> **"...bagi iktikad Qadariyyah (maka) berkata mereka itu sekalian yang berlaku di dalam alam ini daripada segala perbuatan dan perkataan hamba seperti gerak dan diam, berdiri dan duduk, makan dan minum dan barang sebagainya daripada amal kebajikan seperti iman dan taat, dan kejahatan seperti kufur dan maksiat, sekaliannya itu dengan qudrat yang baharu yang dijadikan Allah Ta'ala pada hamba dan iaitu dengan ikhtiar hamba tiada dengan qudrat Allah Ta'ala yang *Qādir.*"[16]**

[15] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12.

[16] Muḥammad Azharī al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 42.

Sehubungan dengan itu, Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn,[17] Dāwud al-Faṭānī,[18] Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī[19] dan pengarang kitab **Tuḥfah al-Rāghibīn**[20] turut mengemukakan pendapat yang sama mengenai Qadariyyah yang berkeyakinan bahawa segala perbuatan yang ikhtiari adalah dengan qudrat yang baharu serta memberi bekas.

Justeru itu, Muḥammad Azharī al-Falembānī mengkritik pendapat tersebut sambil menegaskan bahawa kesesatan golongan Qadariyyah adalah disebabkan mereka berpendapat bahawa qudrat yang baharu itu memberi bekas kepada semua perbuatan manusia. Selanjutnya tambah beliau lagi bahawa orang yang beriktikad sedemikian adalah bid'ah dan fasik.[21]



---

[17] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **Bidāyah al-Hidāyah**, hlm. 36.

[18] Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, hlm. 48.

[19] Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **Miftāḥ al-Jannah**, hlm. 12.

[20] **Tuḥfah al-Rāghibīn** (t.p.), Maṭba'ah Dār al-Ṭibā'ah, Mesir, t.t., hlm. 12.

[21] Muḥammad Azharī al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 42-43.

Aḥmad Amīn (m. 1374 H) pula mengatakan fahaman tersebut bercampur dengan unsur luar iaitu unsur Kristian.[22] Keterangan yang sama juga diberikan oleh para orientalis barat seperti Seale,[23] J. Van Ess[24] dan sebagainya. Walau bagaimanapun Watt menegaskan bahawa fikiran "kebebasan" bagi manusia untuk melakukan sesuatu perbuatan adalah lahir daripada pengajaran al-Qur'an yang menguatkan konsep keadilan *Ilahī*.[25]

Mu'tazilah pula dalam persoalan ini menerima fakta tersebut kerana mereka melihat manusia mempunyai kehendak yang bebas dan tidak dibelenggu oleh kekuasaan Allah.[26] Al-Jubbā'ī umpamanya, menyatakan manusialah yang menciptakan setiap perbuatannya. Segala kebaikan dan keburukan, patuh ataupun tidak patuh kepada Tuhan berdasarkan kehendak sendiri, sehinggakan kemampuan *(al-Istiṭā'ah)* untuk melakukan perbuatan

---

[22] Aḥmad Amīn, **Fajr al-Islām**, I, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, Kaherah, 1374H/1955M, hlm. 225.

[23] Seale, **Muslim Theology**, hlm. 17.

[24] J. Van Ess, "Kadariyya" dlm. **EI**^{2} IV, Leiden, 1960, hlm. 371.

[25] Watt, **Free Will and Predestination in Early Islam**, hlm. 41.

[26] _____, "Free Will and Predestination in Early Islam", dlm. **Muslim World**, XXXVI, hlm. 138. Lihat juga Lutpi Ibrahim, **op. cit.**, hlm. 124.

tersebut terdapat dalam diri manusia sebelum berlakunya perbuatan.[27]

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh 'Abd al-Jabbār dengan menerangkan bahawa perbuatan manusia bukanlah diciptakan oleh Allah (S.W.T.) tetapi sebaliknya manusia sendiri yang melakukannya.[28] Menurut beliau, istilah perbuatan ialah sesuatu perkara yang dihasilkan dengan daya kemampuan yang bersifat baharu.[29] Manakala manusia adalah makhluk yang dapat membuat pilihan.[30]

Sementara itu, para ulama Kitab Jawi turut memaparkan perkara yang sama tentang pendapat golongan Mu'tazilah yang mengatakan bahawa manusia mempunyai kebebasan dalam perbuatan dengan qudrat yang telah diciptakan oleh Allah (S.W.T.) pada diri manusia. Justeru itu, bagi Mu'tazilah manusialah yang menciptakan setiap perbuatannya sama ada kebaikan mahupun

---

[27] Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 81.

[28] 'Abd al-Jabbār, **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, hlm. 323.

[29] **Ibid.**

[30] **Ibid.**

keburukan.[31] Buktinya ialah hamba disiksa kerana perbuatan jahat yang dilakukannya manakala perbuatan baik pula akan diberi pahala oleh Allah (S.W.T.).[32]

Pendek kata, pandangan Mu'tazilah dalam hal ini mempunyai persamaan dengan fahaman Qadariyyah. Sehubungan dengan ini terdapat hadis yang mengecam kaum Qadariyyah dengan menyamakannya dengan orang Majusi. Sabda Rasulullah (ṣ. 'a.w.) yang bermaksud:

> **"Pengikut-pengikut Qadariyyah merupakan Majusi umat ini."[33]**

Kedua: Golongan yang mempercayai kehendak manusia bergantung kepada kekuasaan Allah.

[31] Muḥammad Nafīs al-Banjārī, **al-Durr al-Nafīs**, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 6; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 30; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 26; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 23-24; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **Perisai Bagi Sekalian Mukallaf**, hlm. 143.

[32] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12.

[33] Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 43; Wensinck, **The Muslim Creed**, London, 1965, hlm. 52. Para ulama Kitab Jawi turut mengemukakan hadis yang sama, lihat Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; **Tuḥfah al-Rāghibīn** (t.p.), hlm. 13; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **op. cit.**, hlm. 76.

Konsep *al-Jabr* diperkenalkan oleh Jahm b. Safwān (m.128H/746M) dengan mengatakan manusia tidak mempunyai sebarang kekuasaan untuk melakukan amalan serta tidak mempunyai pilihan. Manusia dalam hal ini dipaksa (*majbūr*) untuk melakukannya. Sebaliknya kekuasaan, kemahuan dan pilihan yang ada pada manusia terletak pada kekuasaan mutlak Allah.[34]

Justeru itu, Jahm b. Safwān menolak fahaman kebebasan manusia sebagaimana yang dipertahankan oleh golongan Qadariyyah kerana manusia adalah makhluk ciptaan Allah.[35] Oleh itu, perbuatan manusia telah ditentukan dengan *qaḍā'* dan *qadar* Allah (S.W.T.).

Para ulama Kitab Jawi juga turut mengemukakan pendapat golongan Jabariyyah sebagaimana yang dinyatakan oleh Jahm b. Safwān. Antara lain menurut mereka, golongan Jabariyyah meyakini bahawa manusia tidak mempunyai kebebasan dalam menentukan

---

[34] Al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn**, hlm. 333; Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 87; E. Salisbury, "Material for the History of the Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will" dlm. **JAOS**, VIII (1866), hlm. 103-182; Wolfson, **The Philosophy of The Kalam**, hlm. 138.

[35] **Ibid**. Lihat juga Harun Nasution, **op. cit.**, hlm. 31.

kehendak dan perbuatannya kerana manusia telah terikat kepada kehendak mutlak Tuhan seperti bulu ayam yang digantung dan ditiup oleh angin sama ada bergoyang ke kanan atau ke kiri. Lantaran itu, manusia tidak mempunyai daya dan usaha untuk melakukan sesuatu, tidak mempunyai kehendak sendiri dan tidak mempunyai pilihan. Perbuatan-perbuatan manusia telah diciptakan oleh Allah (S.W.T.) dalam diri manusia dan perbuatan manusia bukan dalam erti yang sebenar tetapi dalam erti *majāzī* (kiasan) sahaja.[36]

Seterusnya golongan Jabariyyah turut berkeyakinan bahawa segala perbuatan manusia merupakan perbuatan yang dipaksakan ke atas dirinya termasuk di dalamnya perbuatan-perbuatan seperti mengerjakan kewajipan, menerima pahala dan siksaan.[37] Justeru itu, Dāwud al-Faṭānī mengatakan bahawa pendapat golongan

[36] Lihat **Tuḥfah al-Rāghibīn** (t.p.), hlm. 11; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22-23; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 30; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12; Muḥammad Azharī al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 44-45; Muḥammad Nafīs al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 12; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **op. cit.**, hlm. 143. Selanjutnya lihat al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 87.

[37] **Ibid.**

Jabariyyah dalam permasalahan ini adalah menafikan *taklīf* bagi manusia.[38]

Menurut Harun Nasution, masyarakat Arab Jahiliah secara umumnya terpaksa menjalani kehidupan di persekitaran padang pasir yang panas dan sejuk. Selain itu, hubungan mereka dengan dunia luar adalah terhad. Keadaan yang sedemikian menyebabkan mereka lemah dan tidak berkuasa untuk menghadapi kesukaran-kesukaran hidup yang dilaluinya di padang pasir. Sebaliknya mereka terpaksa bergantung kepada keadaan semulajadi yang terdapat di persekitaran hidup mereka. Lantaran itu, sesuailah mereka menerima fahaman Jabariyyah yang menolak adanya kebebasan untuk manusia melakukan sesuatu perbuatan itu.[39]

Asyā'irah pula dalam hal ini berpendapat manusia adalah makhluk yang lemah. Kelemahan tersebut banyak bergantung kepada kehendak dan kekuasaan Allah. Oleh itu mereka menerima konsep Jabariyyah.[40]

---

[38] Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 48.

[39] Harun Nasution, **op. cit.**, hlm. 29.

[40] Al-Asy'arī, **Maqālāt al-Islāmiyyīn**, I, hlm. 346; **al-Ibānah**, hlm. 21.

Secara ringkasnya, punca perdebatan di kalangan *mutakallimūn* berhubung dengan konsep kebebasan manusia dan kekuasaan Allah (S.W.T.) yang berasaskan pemikiran teologi masing-masing adalah berdasarkan penafsiran kepada ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis seperti yang telah dinyatakan. Manakala bagi para ulama Kitab Jawi, mereka turut membincangkan pendapat golongan Mu'tazilah, Jabariyyah dan Asyā'irah secara tidak langsung dalam karya tauhid mereka.

4.4: Pendapat Para Ulama Kitab Jawi Tentang *Qaḍā'* Dan *Qadar.*

Sebagaimana yang telah dinyatakan persoalan *Qaḍā'* dan *Qadar* adalah merupakan satu perkara yang penting bagi para ulama Kitab Jawi. Kepentingannya adalah disebabkan ia termasuk dalam rukun iman yang keenam. Sungguhpun demikian, mereka tidaklah membincangkan secara khusus tentang persoalan ini dalam karya ilmu tauhid mereka. Ini berlaku kemungkinan disebabkan mereka lebih menitik beratkan perbincangan ilmu tauhid yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah (S.W.T.) atau lebih

khususnya Sifat Dua Puluh serta perkara-perkara yang berkaitan dengannya. Justeru itu, kajian ini akan lebih difokuskan kepada konsep beriman dengan *Qaḍā'* dan *Qadar* sebagaimana yang difahami oleh para ulama Kitab Jawi.

Menurut Muḥammad Azharī al-Falembānī konsep beriman kepada *Qaḍā'* dan *Qadar* Allah bermaksud seseorang itu harus mengakui bahawa segala sesuatu telah ditentukan (ditakdirkan) oleh Allah (S.W.T.) sejak azali termasuk perkara-perkara yang berkaitan dengan kebaikan dan kejahatan:

> **"(Dan yang keenam) daripada *qawā'id al-imān* itu iaitu iman dengan *qaḍā'* Allah Ta'ala dan *qadar*-Nya, maka ketahui olehmu hai saudaraku bahawasanya segala yang berlaku di alam ini daripada segala perbuatan dan perkataan hamba seperti gerak dan diam dan berdiri dan duduk dan makan dan minum dan barang sebagainya daripada amal kebajikan seperti iman dan taat dan kejahatan seperti kufur dan maksiat, sekaliannya itu dengan ditakdirkan Allah Ta'ala di dalam azali, dijadikan-Nya serta dikehendakinya dengan qudrat-Nya dan iradat-Nya yang *qadim*, dan tiada dengan qudrat hamba yang baharu kerana adalah qudrat yang baharu itu sekali-kali tiada memberi bekas pada tiap-tiap suatu... "[41]**

[41] Muḥammad Azharī al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 39.

Berikutnya beliau menegaskan lagi bahawa penggunaan *al-fā'il* yang dikaitkan kepada manusia adalah secara *majāzī* kerana penggunaan yang sebenar adalah dikaitkan kepada Allah (S.W.T.) sahaja. Justeru itu, beliau menjelaskan apabila manusia dikaitkan sebagai *al-fā'il,* pada hakikatnya ia tidak mempunyai kuasa *al-fi'l* atau *al-kasb* di dalam pengertian yang sebenarnya, kerana ia telah ditetapkan oleh *al-fā'il* yang hakiki iaitu Allah.[42]

Sehubungan dengan itu, Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī turut mengemukakan perkara yang sama ketika membincangkan tentang persoalan *Qaḍā'* dan *Qadar.* Beliau menerangkan bahawa maksud beriman kepada *Quḍā'* dan *Qadar* ialah mengakui tentang kekafiran, kemaksiatan serta keimanan dan ketaatan adalah ketetapan (takdir) daripada Allah (S.W.T.) sejak azali lagi.[43]

Manakala dalam kitab **Sirāj al-Hudā** pula, Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī ketika membicarakan berkenaan dengan konsep *Waḥdāniyyah* pada perbuatan (*af'āl*) beliau mengatakan bahawa tidak ada perbuatan yang berlaku selain daripada perbuatan Allah

[42] **Ibid.**, hlm. 39-40.

[43] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **Minhāj al-Salām**, al-Ma'ārif, t.t., hlm. 3.

(S.W.T.). Begitu juga dengan perbuatan yang dilakukan oleh manusia sama ada perbuatan *iḍtirār* atau *ikhtiārī* seperti baik dan jahat pada hakikatnya menurut beliau adalah daripada Allah.[44] Justeru itu, beliau bersetuju tentang adanya ketetapan daripada Allah sejak azali berhubung dengan sesuatu perkara itu. Selain itu, beliau turut menetapkan bahawa tidak ada *al-fā'il* yang sebenar selain daripada Allah (S.W.T.).

Pendapat yang sama juga terdapat dalam kitab **Bidāyah al-Mubtadī**. Pengarang menegaskan bahawa kepercayaan kepada *Qaḍā'* dan *Qadar* bermaksud mengakui tentang adanya ketetapan Allah sejak azali berkenaan dengan perkara-perkara seperti kekafiran dan kemaksiatan serta keimanan dan ketaatan.[45]

Dalam pada itu, Dāwud al-Faṭānī dalam kitab **al-Durr al-Thamīn** juga mengatakan perkara kebaikan dan kejahatan adalah daripada Allah (S.W.T.). Namun demikian dalam kitab ini beliau tidak menerangkan lebih lanjut sama ada perkara tersebut ditetapkan oleh Allah sejak azali ataupun tidak:

---

[44] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **Sirāj al-Hudā**, hlm. 11.

[45] **Bidāyah al-Mubtadī**, (t.p.), al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 5.

"(Dan demikian lagi) itu iktikadkan sekalian perkara itu Ia yang mengeluarkan daripada *'adam* kepada wujud, asing sendirinya pada menjadikan sama ada baik atau jahat, taat atau maksiat, sama ada *fi'l ikhtiārī* atau *idtirārī*... "[46]

Begitu juga melalui kitab **Sulam al-Mubtadī**, walaupun Dāwud al-Faṭānī bersetuju bahawa kewajiban beriman kepada *Qaḍā'* dan *Qadar* iaitu mengakui kebaikan dan keburukan adalah daripada Allah (S.W.T.), namun beliau tidak mengaitkannya dengan ketetapan sejak azali.[47]

Muḥammad Nafīs al-Banjārī pula dalam kitab **al-Durr al-Nafīs** ketika menghuraikan berkaitan dengan konsep tauhid pada perbuatan (*af'āl*) telah mengemukakan pendapat dari segi tasauf. Menurut beliau bahawa:

"... segala perbuatan yang berlaku di dalam alam ini sekaliannya daripada Allah Ta'ala sama ada perbuatan itu baik pada rupanya dan hakikatnya seperti iman dan taat, atau jahat pada rupanya tiada pada hakikatnya, seperti kufur dan maksiat kerana kufur dan maksiat

[46] Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, hlm. 26.

[47] _________, **Sulam al-Mubtadī**, al-Ma'ārif, t.t., hlm. 3.

itu pada hakikatnya baik jua kerana terbit daripada yang baik, iaitu daripada Allah Ta'ala dan tiap-tiap yang terbit daripada Allah Ta'ala itu baik jua pada hakikatnya tetapi jahat kedua pada rupanya kerana syarak datang ia mencela akan dia."[48]

Selanjutnya beliau bersependapat dengan ulama Kitab Jawi yang lain berhubung dengan penggunaan *al-fā'il* yang dikaitkan kepada manusia. Beliau menerangkan bahawa penggunaannya adalah secara *majāzī* sahaja, manakala penggunaan yang sebenar adalah dikaitkan kepada Allah (S.W.T.).[49]

Secara ringkasnya, konsep tauhid pada perbuatan dari segi tasauf yang telah dikemukakan oleh Muḥammad Nafīs al-Banjārī tidaklah mempunyai perbezaan yang ketara dengan pendapat para ulama Kitab Jawi yang lain. Beliau tetap bersependapat bahawa segala sesuatu yang berlaku adalah menurut apa yang telah ditetapkan dan dikehendaki oleh Allah (S.W.T.).[50]

---

[48] Muḥammad Nafīs al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 4.

[49] **Ibid.**

[50] Selanjutnya lihat **Ibid.**, hlm. 5-7.

Perkara yang sama nampaknya turut ditegaskan oleh ulama Kitab Jawi yang mutakhir seperti 'Abd al-Qādir al-Mandīlī. Pada pandangan beliau pengertian beriman kepada *Qaḍā'* dan *Qadar* bermaksud mengakui semua perkara telah ditetapkan serta ditakdirkan oleh Allah (S.W.T.) sejak azali sama ada mengadakan atau meniadakannya[51] manakala ketetapan tersebut tidak boleh ditolak[52] termasuk perkara yang berhubung kait dengan kebaikan dan keburukan seperti ketaatan dan kemaksiatan.[53] Lantaran itu, tambah beliau lagi bahawa segala yang berlaku juga adalah menurut kehendak Allah (S.W.T.) serta *Qaḍā'* dan *Qadar*-Nya sejak azali.[54]

'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf juga mengemukakan pendapat yang selari dengan 'Abd al-Qādir al-Mandīlī semasa membicarakan konsep *Qaḍā'* dan *Qadar.* Mereka menyatakan bahawa setiap orang mestilah beriktikad segala perbuatan makhluk

---

[51] 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **Perisai Bagi Sekalian Mukallaf**, hlm. 73-74, 146-147.

[52] **Ibid.**, hlm. 75.

[53] **Ibid.**, hlm. 107; **Anak Kunci Syurga**, hlm. 12.

[54] **Ibid.**; **op. cit.**, hlm. 145.

sama ada yang *ikhtiārī* atau *iḍtirārī,* semuanya dengan kehendak dan takdir Allah sejak azali yang diketahui oleh-Nya sebelum berlaku.[55]

Justeru itu, mereka menegaskan bahawa pergerakan anggota sama ada baik atau jahat, berlaku dengan takdir Allah. Namun perbuatan baik berlaku dengan keredaan Allah manakala perbuatan jahat tidak diredai-Nya dan manusia pula mempunyai sifat kemahuan. Oleh itu, manusia diberi pahala jika melakukan kebajikan dan mendapat dosa jika melakukan kejahatan.[56]

Sementara itu ketika memperkatakan berkenaan dengan konsep *Waḥdāniyyah* pada perbuatan, 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf menerangkan bahawa semua kejadian yang berlaku di alam ini adalah perbuatan Allah, sama ada kebaikan, kejahatan, keimanan, ketaatan, kemaksiatan dan kekafiran. Manakala manusia hanya mempunyai usaha dan ikhtiar yang tidak memberi bekas.[57]

---

[55] 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 82.

[56] **Ibid.**

[57] **Ibid.**, hlm. 20.

Berikutnya semasa membincangkan berkaitan dengan sifat iradat Allah (S.W.T.) mereka memperjelaskan lagi tentang konsep *Qaḍā'* dan *Qadar* dengan mengatakan bahawa segala ketetapan yang berlaku adalah daripada Allah seperti rezeki, umur, baik, jahat, kaya, miskin dan lain-lain. Sungguhpun demikian, mereka mengingatkan bahawa manusia mempunyai bahagiannya di dunia.[58]

Bertolak daripada keterangan-keterangan di atas, dapatlah diambil kesimpulan bahawa para ulama Kitab Jawi secara tidak langsung menerima konsep Jabariyyah berhubung dengan keterbatasan kemahuan manusia kerana semua perkara telah ditentukan oleh Allah (S.W.T.). Sehubungan dengan ini, dalam kitab **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd** terdapat keterangan yang mengatakan bahawa menurut jumhur Asyā'irah wajib bagi setiap orang mengiktikadkan bahawa kebahagiaan dan kecelakaan seseorang itu telah ditentukan oleh Allah (S.W.T.) sejak azali dan perkara ini tidak akan berubah serta bersifat *qadīm.*[59]

[58] **Ibid.**, hlm. 26.

[59] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 28.

Dalam pada itu, Muḥammad Mukhtār al-Boqorī juga mengakui hakikat ini dengan mengatakan bahawa:

> **"... tiap-tiap *mumkin* yang *mawjūd* sebelum adanya itu telah ditentukan pada azali oleh iradat Allah Ta'ala, zatnya dan sifatnya dan kelakuannya dan tempatnya dan masanya dan rezekinya dan bahagianya atau celakanya, tiada ada sesuatu barang yang tiada ditentukan oleh iradat Allah Ta'ala."** [60]

Lantaran itu, yang dimaksudkan dengan orang yang berbahagia ialah orang yang mati dalam keadaan beriman walaupun sebelumnya ia hidup dalam kekafiran manakala orang yang celaka ialah orang yang mati dalam kekafiran walaupun sebelumnya ia hidup dalam keimanan.[61]

Pendapat lain di kalangan Ashā'irah menerangkan bahawa yang dimaksudkan dengan kebahagiaan ialah orang yang telah diketahui oleh Allah (S.W.T.) bahawa ia mati dalam Islam manakala

---

[60] Muḥammad Mukhtār al-Bogorī, **op. cit.**, hlm. 4. Lihat juga Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Uṣūl al-Tawḥīd**, hlm. 31-32.

[61] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**

kecelakaan pula ialah orang yang diketahui oleh Allah (S.W.T.) bahawa ia mati dalam kekufuran.[62]

Sementara itu golongan Māturīdiyyah pula berpendapat sebaliknya. Menurut mereka maksud kebahagiaan ialah orang yang beriman pada waktu sekarang manakala kecelakaan pula ialah orang yang kafir pada waktu sekarang dan kedua-dua perkara tersebut tidak ditentukan sejak azali dan ia bersifat *ḥādith*. Justeru itu, menurut Māturīdiyyah orang yang berbahagia adakalanya menjadi celaka disebabkan mengerjakan perbuatan yang menjadikannya kafir dan begitulah sebaliknya.[63]

Pendek kata berdasarkan tinjauan lanjut terhadap keterangan para ulama Kitab Jawi tersebut, jelas menunjukkan bahawa pandangan mereka tidak jauh berbeza dengan maksud sebuah hadis Nabi (ṣ.'a.w.) yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim sebagaimana yang dikutip oleh Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī dalam kitab beliau **Uṣūl al-Tawḥīd**:

---

[62] **Ibid.**, hlm. 29.

[63] **Ibid.**, hlm. 28-29.

"Bahawasanya seorang kamu dihimpun akan kejadiannya di dalam perut ibunya empat puluh hari pada hal air mani, kemudian adalah ia *'alaqah,* ertinya seketul darah beku empat puluh hari pula, kemudian adalah ia *muḍhqah,* ertinya seketul daging kadar besarnya satu suap pula, kemudian disuruh kepadanya akan seorang malaikat, maka meniup ia padanya akan ruh dan disuruh datang kepadanya dengan empat kalimah iaitu dengan disurat akan rezekinya dan umurnya dan pekerjaanya yang hendak dikerja akan dia di dalam umurnya, baik atau jahat dan celaka ada dia atau bahagia ia, maka demi Allah, Ialah tuhan yang tiada tuhan yang lain daripada-Nya, bahawa sungguhnya seorang kamu beramal ia akan amalan ahli syurga hingga tiada tinggal antaranya dan antara syurga melainkan satu hasta jua, maka terdahulu atasnya suratan akan keadaannya ahli neraka, maka beramal ia akan amal ahli neraka hampir matinya, maka masuk ia akan neraka dan bahawasanya seorang kamu beramal ia akan amal ahli neraka hingga tiada lagi antaranya dan antara neraka melainkan kadar satu hasta jua, maka terdahulu atasnya oleh suratan akan keadaan ia daripada ahli syurga, maka beramal ia dengan amal ahli syurga pula hampir matinya, maka masuk ia akan syurga."[64]



Sungguhpun demikian, perselisihan pendapat di kalangan Asyā'irah dan Māturīdiyyah dalam membincangkan persoalan kebahagiaan dan kecelakaan ini menurut pengarang kitab **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd** adalah dari segi *lafẓi* sahaja bukan

[64] Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 10-11. Lihat juga Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 55.

secara hakiki. Oleh itu, dalam hal ini ulama bersependapat bahawa mustahil menjadi murtad bagi orang yang maksum imannya sebagaimana mustahil menjadi Islam bagi orang yang telah ditentukan oleh Allah (S.W.T.) tentang kekufurannya seperti Abu Jahal dan Abu Lahab.[65]

Dalam erti kata yang lain, kebahagiaan dan kecelakaan itu adalah sebahagian daripada sifat Allah yang dikategorikan sebagai *fi'l* (perbuatan) yang *ḥādith* menurut al-Asy'arī dan *qadīm* menurut al-Māturīdī.[66]

Berkenaan dengan permasalahan ini, sebenarnya bagi Asyā'irah mereka menetapkan *Irādah* dan *Masyī'ah*[67] tetapi tidak pula menetapkan hikmah, *rahmah*, *mahabbah* dan reda. Malahan mereka tidak membezakan di antara *irādah* dengan *mahabbah* dan reda. Lantaran itu, mereka berpendapat bahawa kekafiran, kefasikan dan maksiat yang dilakukan oleh manusia dikehendaki dan diredai oleh Allah (S.W.T.). Seandainya Allah (S.W.T.) tidak

---

[65] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 29.

[66] **Ibid.**

[67] Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 96.

menyukai dan meredai, maka bermaksud Allah (S.W.T.) tidak meredai dan Allah juga tidak menghendakinya.[68]

Berdasarkan keterangan-keterangan tersebut, dapatlah diringkaskan bahawa konsep *Qaḍā'* dan *Qadar* menurut fahaman para ulama Kitab Jawi ialah segala perkara yang berkaitan dengan perbuatan manusia sama ada perkara kebaikan atau kejahatan telah ditetapkan (*qaḍā'*) oleh Allah (S.W.T.). Selain itu, mereka turut mengakui hakikat bahawa tidak ada pelaku (*fā'il*) sebenar selain daripada Allah (S.W.T.), manakala penggunaan *al-fā'il* boleh dikaitkan kepada manusia secara *majāzī* sahaja.

Beralih kepada golongan Mu'tazilah pula, mereka berpendapat bahawa kehendak dan kekuasaan Allah (S.W.T.) tidak berlaku terhadap perkara yang jahat. Bahkan mustahil sama sekali diletakkan kepada Allah (S.W.T.) kerana seandainya Allah (S.W.T.) menghendaki berlaku ke atas perkara yang jahat maka perbuatan

[68] Al-Asy'arī, **al-Ibānah**, hlm. 158-160. Bandingkan dengan pendapat yang dikemukakan oleh para ulama Kitab Jawi ketika membicarakan tentang persoalan *irādah*, *amar* dan reda dalam Bab Ketiga, hlm. 204-206.

tersebut menyamakan Allah (S.W.T.) dengan makhluk.[69]

Para ulama Kitab Jawi juga mengemukakan pendapat golongan Mu'tazilaḥ yang mengatakan bahawa manusialah yang menciptakan perbuatan yang *ikhtiyārī* dengan qudrat yang dijadikan oleh Allah pada diri manusia, supaya manusia tidak menyandarkan perbuatan yang jahat kepaḍa Allah (S.W.T.).[70]

Dalam hubungan ini menurut Aḥmad al-Faṭānī, golongan Mu'tazilah juga berpendapat bahawa Iradat Allah (SWT) tidak ber*ta'alluq* untuk menjadikan perkara yang jahat dan keji.[71] Dalam erti kata yang lain, golongan Mu'tazilah mempunyai pendapat yang berbeza dengan apa yang telah diutarakan oleh para ulama Kitab Jawi tentang konsep *Qaḍā'* dan *Qadar* serta hubungannya dengan perbuatan manusia.

---

[69] 'Abd al-Jabbār, **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, hlm. 431. Lihat juga Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 27; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 12.

[70] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22; Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, hlm. 26; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **Sirāj al-Hudā**, hlm. 22.

[71] Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 8.

Para ulama Kitab Jawi selanjutnya telah menentang pendapat golongan Mu'tazilah dengan mengemukakan hadis Nabi (ṣ.'a.w.) yang bermaksud:

> **"Qadariyyah adalah Majusi umat ini, kerana itu jika mereka sakit jangan kamu ziarahi dan jika mereka meninggal jangan kamu menghadiri pengkebumiannya."**
>
> Riwayat Abū Dāwud dan al-Ḥākim daripada Ibnū 'Umar).[72]

Sementara itu untuk menentang pendapat golongan Mu'tazilah yang mengatakan bahawa manusialah yang menciptakan perbuatan yang *ikhtiyārī* dengan qudrat yang dijadikan oleh Allah (S.W.T.) pada diri manusia, para ulama Kitab Jawi menegaskan bahawa jika dilihat dari segi *Qudrah* dan *Irādah*-Nya, maka semua perbuatan yang terjadi adalah daripada Allah (S.W.T.) dengan mengutarakan ayat-ayat al-Qur'an yang antaranya adalah seperti berikut:[73]

---

[72] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**

[73] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 26.

1. Surah al-Anbiyā' (21): 23.

> **"Dia tidak akan ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya, dan merekalah yang akan ditanya."**

2. Surah al-Ṣāffāt (37): 96.

> **"Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu".**

3. Surah al-Nisā' (4): 78.

> **"Katakanlah, semuanya (datang) dari sisi Allah".**

Namun begitu, para ulama Kitab Jawi turut mengemukakan pendapat yang menegah seseorang mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) menghendaki kekafiran, kezaliman dan kefasikan meskipun mereka meyakini semua itu adalah daripada Allah (S.W.T.). Selain itu mereka juga mengemukakan pandangan yang melarang seseorang mengatakan Allah menciptakan perkara-perkara yang buruk dan keji seperti menciptakan kera dan babi kecuali semasa

belajar dan mengajar walaupun mereka juga meyakini semua itu adalah ciptaan Allah.[74]

Justeru itu, matlamat beriman dengan konsep *Qaḍā'* dan *Qadar* menurut mereka adalah supaya manusia meredai perkara-perkara yang berlaku ke atasnya kerana ia berlaku menurut ketetapan daripada Allah (S.W.T.). Seterusnya ia bertujuan agar manusia tidak mencela ketetapan tersebut.[75]

4.5: Konsep *al-Kasb* Dalam Kitab Jawi

Konsep *al-Kasb* atau *al-Iktisāb* yang akan dibincangkan ini berkait rapat dengan persoalan perbuatan Allah (*af'āl Allāh*) dan perbuatan manusia (*af'āl-'Ibād*). Lantaran itu, permasalahan yang akan timbul ialah adakah manusia mempunyai kebebasan untuk

---

[74] Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 8; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 26; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 22.

[75] Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Uṣūl al-Tawḥīd**, hlm. 31-32; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**

memilih atau melakukan sesuatu perkara menurut kemahuannya ataupun sebaliknya.[76]

Al-Asy'arī memberi definisi *al-Iktisāb* sebagai suatu perbuatan yang dilakukan oleh seseorang dengan kuasa yang baru (*qudrah muḥdath*), selepas Allah menjadikan perbuatan tersebut,[77] atau menjadikan perbuatan dan seseorang itu berusaha (*muktasib*) untuknya.[78] Oleh itu, sesiapa yang melakukan sesuatu perbuatan dengan kuasa yang baharu, ia dikatakan sebagai *al-Muktasib*.[79]

Manakala al-Baghdādī berpendapat bahawa perbuatan hamba-hamba-Nya (*iktisāb al-'ibād*) adalah dijadikan oleh Allah (S.W.T.) sebagaimana Dia telah menjadikan jisim, warna, rasa dan bau. Sementara manusia pula adalah *muktasibūn* kepada perbuatan mereka.[80] Pendek kata, konsep *al-Kasb* yang diketengahkan oleh

---

[76] Lihat Lutpi Ibrahim, "Doktrin al-Kasb Menurut al-Asy'ari," dlm. **MEDIUM** (Jurnal Akademi Islam Universiti Malaya), bil. III (Muharam 1415H/Jun 1994M), hlm. 245.

[77] Al-Asy'arī, **Maqālāt al-Islāmiyyīn**, II, hlm. 250.

[78] Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 96.

[79] Al-Asy'arī, **op. cit.**

[80] Al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn**, hlm. 134.

Asyā'irah adalah untuk menggambarkan hubungan perbuatan dan kemahuan manusia dengan kekuasaan Allah (S.W.T.).

'Abd al-Jabbār pula mengemukakan pendapat yang berlainan dengan Asyā'irah. Beliau menyatakan bahawa pengertian *al-Kasb* yang sebenarnya ialah setiap perbuatan yang mendatangkan manfaat atau menolak kemudaratan, kerana orang Arab menamakan perkara-perkara tersebut sebagai *kasb*. Selanjutnya beliau mengkritik konsep *al-Kasb* yang dikemukakan oleh al-Asy'arī.[81]

Sehubungan dengan hal ini, para ulama Kitab Jawi turut memuatkan huraian yang berkaitan dengan konsep *al-Kasb*. Misalnya dalam kitab **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd** telah membawakan beberapa pendapat ulama tentang maksud *al-Kasb*. Menurut al-Asy'arī definisi *al-Kasb* ialah menyertai qudrat yang *qadīm* dengan qudrat yang baharu dan di dalam *muta'allaq*-Nya. Oleh itu, qudrat yang baharu tidak memberi bekas sama sekali.[82]

---

[81] Lihat 'Abd al-Jabbār, **op. cit.**, hlm. 364-367.

[82] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 29; Lihat juga Muḥammad Nafīs al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7.

Al-Baqilānī pula mengatakan bahawa maksud *al-Kasb* ialah menyertai qudrat yang baharu dalam *muta'allaq*-Nya iaitu qudrat yang qadim itu *ta'alluq* pada asal *fi'l* manakala qudrat yang baharu itu *ta'alluq* pada sifat *fi'l* sama ada mengerjakan perbuatan taat atau maksiat.[83]

Menurut Abū Ishāq pula maksud *al-Kasb* ialah menyertai qudrat yang baharu yang telah dijadikan oleh Allah (S.W.T.) ke atas hamba-hamba-Nya dengan qudrat yang *qadīm* dan *ta'alluq* kedua-dua qudrat itu pada asal perbuatan-Nya serta memberi bekas kedua-duanya pada asal *fi'l*.[84] Ini memberi implikasi bahawa hamba mempunyai pilihan sama ada ingin melakukan ketaatan atau kemaksiatan.

Ibnū Hamām juga memberikan definisi yang hampir sama dengan Abū Ishāq berkenaan dengan maksud *al-Kasb*. Menurut beliau *al-Kasb* bermaksud kecenderungan hati seseorang hamba kepada sesuatu perbuatan sama ada ingin melakukan atau meninggalkan sesuatu perbuatan. Perkara tersebut bagi beliau

[83] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**

[84] **Ibid.**

berlaku dengan qudrat yang baharu yang tidak dijadikan oleh Allah (S.W.T.) sama sekali dan ini menunjukkan *taklīf* syarak bagi orang yang *mukallaf*.[85]

Sementara itu Syaikh 'Abd al-Raḥmān al-Ajhūrī mendefinisi *al-Kasb* sebagai kecenderungan hati seseorang hamba kepada sesuatu perbuatan sama ada ingin melakukan atau meninggalkannya. Oleh itu, Allah telah menjadikan ke atas orang *mukallaf* itu tempat bagi melaksanakan kecenderungan hati tersebut.[86]

Imām al-Ḥaramayn pula mengatakan *al-Kasb* ialah kecenderungan daripada qudrat yang telah dijadikan oleh Allah ke atas orang *mukallaf* sama ada melakukan atau meninggalkan sesuatu bergantung kepada syarat-syarat yang tertentu.[87] Dalam erti kata yang lain, mereka bersetuju bahawa *al-Kasb* bermaksud kecenderungan hati seseorang yang telah ditentukan oleh Allah (S.W.T.) sama ada ingin melakukan sesuatu perbuatan atau tidak.

---

[85] **Ibid.**

[86] **Ibid.**

[87] **Ibid.**

Dalam hubungan ini, Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī pula mengemukakan beberapa pendapat di kalangan ulama Ahl al-Sunnah berkenaan dengan pengertian *al-Kasb.*

Pendapat pertama: bersyarat qudrat yang baharu kepada perbuatan Allah (S.W.T.). Justeru itu, ketika dijadikan oleh Allah (S.W.T.) semua perbuatan yang nyata daripada manusia, qudrat hamba itu masih *mawjūd* iaitu tetap memainkan peranan.[88]

Pendapat kedua: *berta'alluq* qudrat yang baharu kepada perbuatan Allah (S.W.T.) iaitu sesuatu perbuatan itu dibebankan kepada hamba kerana hamba mempunyai qudrat. Oleh itu, menurut kedua-dua pendapat ini *al-Kasb* bukan makhluk dan tidak mempunyai hakikat sama sekali dan termasuk *amr al-I'tibārī.* Walaupun demikian, menurut beliau kebanyakan ulama Asyā'irah memilih kedua-dua pendapat ini.[89]

---

[88] Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 11.

[89] **Ibid.**

Selanjutnya beliau mengemukakan pendapat ulama Māturīdiyyah berhubung dengan makna *al-Kasb.* Menurut mereka *al-Kasb* bermaksud kecenderungan hati manusia kepada sesuatu perbuatan ketika dijadikan oleh Allah (S.W.T.) perbuatan tersebut. Justeru itu, mereka menetapkan *al-Kasb* adalah makhluk dan mempunyai hakikat.[90]

Berdasarkan keterangan-keterangan tersebut Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī menyimpulkan bahawa Ahl al-Sunnah berpendapat bahawa walaupun manusia mempunyai *al-Kasb* tetapi tidak memberi bekas sama sekali kerana semua perbuatan manusia dijadikan oleh Allah (S.W.T.) dengan qudrat dan iradat-Nya.[91] Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn.[92]

Berkenaan dengan persoalan ini, di dalam kitab **Bidāyah al-Mubtadī** pula terdapat keterangan yang mengatakan bahawa ketika berlakunya sesuatu perbuatan itu, maka qudrat yang baharu akan

---

[90] **Ibid.**, hlm. 11-12.

[91] **Ibid.**, hlm. 12; **Minhāj al-Salām**, al-Ma'ārif, t.t., hlm. 3.

[92] Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 21.

bersama-sama dengan qudrat yang azali. Namun qudrat yang baharu dikatakan *al-Kasb* yang tidak memberi bekas (kesan) manakala yang memberi bekas adalah qudrat yang azali iaitu qudrat Allah yang dikatakan sebagai *al-Khalq* (pencipta) sesuatu.[93] Penegasan yang hampir sama tentang maksud *al-kasb* sebagaimana yang diterangkan oleh beliau turut dikemukakan oleh Muḥammad Mukhtār al-Bogorī.[94]

Dalam pada itu, Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī melalui kitabnya **Uṣūl al-Tawḥīd** membahagikan perbuatan Allah (S.W.T.) kepada dua bahagian.

Pertama: Perbuatan *iḍtirārī* iaitu perbuatan Allah (S.W.T.) yang di luar daripada batas *al-Kasb* daripada manusia. Misalnya perbuatan Allah menjadikan langit, bumi, tumbuh-tumbuhan, haiwan dan lain-lain kejadian alam termasuk kejadian manusia itu sendiri.[95]

---

[93] **Bidāyah al-Mubtadī** (t.p.), hlm. 3.

[94] Muḥammad Mukhtār al-Boqorī, **Inilah Kitāb Uṣūl al-Dīn**, hlm. 3-4.

[95] Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9-11.

Kedua: Perbuatan *ikhtiārī* iaitu perbuatan Allah (S.W.T.) tetapi dizahirkan kepada manusia. Dengan itu manusia mempunyai *al-Kasb* untuk melakukan sesuatu perbuatan namun *kasb* daripada manusia tersebut tidak mendatangkan kesan. Contohnya Allah mengilhamkan kepada seseorang membuat rumah, namun begitu segala perkara yang berkaitan dengan pembinaan rumah tersebut adalah hak Allah. Sebagai buktinya menurut beliau ialah seseorang itu tidak mengetahui akan kesudahan rumah itu sama ada saat binasanya, ketahanannya, pemiliknya yang akan datang dan lain-lain.[96]

Justeru itu, selanjutnya beliau menolak konsep 'sebab' boleh menghasilkan akibat, dengan menegaskan bahawa semuanya adalah perbuatan Allah yang dizahirkan kepada 'sebab-sebab' itu.[97] Secara ringkasnya beliau bersetuju dengan pendapat ulama Kitab Jawi yang lain berkenaan dengan persoalan perbuatan manusia adalah daripada perbuatan Allah.

---

[96] **Ibid.**, hlm. 11-12.

[97] **Ibid.**, hlm. 12.

Muḥammad Azharī al-Falembānī pula ketika membahaskan tentang masalah *Qaḍā'* dan *Qadar* mengatakan bahawa segala perkara yang berlaku di alam ini adalah daripada perbuatan Allah (S.W.T.). Lantaran itu menurut beliau segala perbuatan manusia termasuk perkara kebajikan dan kemaksiatan semuanya dengan takdir-Nya sejak azali yang dijadikan serta dikehendaki dengan *qadar* dan iradat-Nya yang *qadīm*.[98]

Pendek kata beliau ingin menerangkan bahawa qudrat manusia tidak memberi bekas sama sekali tetapi manusia hanya mempunyai *al-kasb* iaitu usaha dan ikhtiar antara mengerjakan atau meninggalkan sesuatu perbuatan itu. Seterusnya, Allah (S.W.T.) akan menjadikan segala perbuatan manusia tersebut sementara itu *al-kasb* yang disandarkan kepada manusia adalah dari segi zahir sahaja manakala dari segi hakikatnya manusia tidak mempunyai *al-kasb* sama sekali. Justeru itu, bagi beliau walaupun dari segi zahirnya hamba mempunyai *muhtār* (pilihan) tetapi dari segi hakikatnya hamba adalah *majbūr* (terpaksa):[99]

---

[98] Muḥammad Azharī al-Falembānī, **'Aṭīyah al-Raḥmān**, hlm. 39. Perkara yang sama juga ditegaskan oleh 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 20, 25-26 dan 82. Selanjutnya lihat **Bidāyat al-Mubtadī**, (t.p.), hlm. 5.

[99] Bandingkan dengan ulasan terhadap pendapat al-Asy'arī berhubung dengan konsep *al-Kasb* sebagaimana yang dikemukakan oleh Harun

"... adalah qudrat yang baharu itu sekali-kali tiada memberi bekas pada tiap-tiap suatu akan tetapi ada bagi hamba itu kasb, ertinya usaha dan ikhtiar, ertinya pilih antara berbuat dan meninggalkan dia... maka disandarkan usaha dan ikhtiar itu bagi hamba pada zahirnya jua dan pada usaha dan ikhtiar itulah tempat *ta'alluq* hukum syarak pada hamba, maka wajiblah ... menuntut dan memilih antara baik dan jahat pada hukum syarak, akan tetapi pada hakikatnya sekali-kali tiada bagi hamba itu empunya usaha dan ikhtiar, hanya sekaliannya itu jadilah hamba itu pada zahirnya *muhtār* dan pada batinnya *majbūr*, maka apabila sembahyang seorang umpamanya, maka dikata yang sembahyang itu hamba dan yang menjadikan perbuatan sembahyang itu Allah Ta'ala jua dengan qudrat-Nya yang *qadīm*, maka dikatakan sembahyang itu hamba hanya pada zahirnya jua dan pada hakikatnya semata-mata Allah Ta'ala dan demikian lagi... "[100]

Sehubungan dengan persoalan ini, Muḥammad Mukhtār al-Bogorī menegaskan bahawa :

"...barangsiapa yang mengiktikadkan ada makhluk yang mempunyai hakikat perbuatan atau mempunyai bekas dengan zatnya atau dengan kuasanya yakni sifatnya, maka orang itu kafir tiada *khilāf*nya."[101]

Nasution, **op. cit.**, hlm. 102-104; Lutpi Ibrahim, "Doktrin al-Kasb Menurut Al-Asy'ari," **op. cit.**, hlm. 247.

[100] Muḥammad Azharī al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 39-40.

[101] Muḥammad Mukhtār al-Boqorī, **op. cit.**, hlm. 4.

Dalam pada itu, para ulama Kitab Jawi turut mengemukakan pendapat golongan Mu'tazilah atau Qadariyyah berkenaan dengan maksud *al-Kasb*. Bagi golongan ini maksud *al-Kasb* ialah:

> **"... qudrat yang baharu yang *ta'alluq* kepada *muta'allaqnya* serta memberi bekas qudrat yang baharu kepada *muta'allaqnya*."**[102]

Golongan Jabariyyah pula dalam hal ini berpendapat sebaliknya. Mereka menetapkan semua perbuatan manusia adalah daripada qudrat dan *irādah* Allah, manakala manusia tidak mempunyai apa-apa peranan dalam menentukan arah kehidupan mereka.[103] Dalam erti kata yang lain, semua perbuatan manusia adalah dijadikan oleh Allah (S.W.T.).

Daripada huraian-huraian tersebut dapat disimpulkan bahawa dalam persoalan hubungan perbuatan manusia dengan perbuatan Allah (S.W.T.) terdapat tiga golongan:

---

[102] Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 30.

[103] Lihat **Tuḥfah al-Rāghibīn** (t.p.), hlm. 11; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 22-23; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **Sirāj al-Hudā**, hlm. 12; Muḥammad Azharī-al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 44-45; Muḥammad Nafīs al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **Miftāḥ al-Jannah**, hlm. 12; 'Abd al-Qādir al-Mandīlī, **Perisai Bagi Sekalian Mukallaf**, hlm. 143.

Pertama: Jabariyyah yang berpendapat bahawa manusia tidak mempunyai daya dan usaha dalam membentuk perbuatan kerana semuanya telah ditentukan dan dijadikan oleh Allah sejak azali.

Kedua: Mu'tazilah (Qadariyyah) yang berpendapat bahawa manusialah yang membentuk dan menciptakan perbuatannya yang *ikhtiyārī* dengan qudrat yang diberi oleh Allah (S.W.T.).

Ketiga: Asyā'irah dan para ulama Kitab Jawi yang meyakini bahawa manusia pada dasarnya bukan yang menciptakan perbuatannya tetapi ketika melakukan sesuatu perbuatan, manusia mempunyai usaha dan ikhtiar.[104]

Sebagai kesimpulannya, ketiga-tiga golongan bersependapat bahawa perbuatan *iḍtirārī* (terpaksa) adalah daripada Allah (S.W.T.) manakala bagi perbuatan *ikhtiyārī* (dikehendaki), maka ia terbahagi kepada tiga golongan seperti yang dinyatakan. Namun begitu,

[104] Lihat Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 11-12, 22; Muḥammad Ṭayyib-al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 12; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 28-30;

Asyā‘irah dan para ulama Kitab Jawi bersependapat dengan Jabariyyah dalam menetapkan bahawa perbuatan yang *ikhtiyārī* adalah daripada Allah, cuma perbezaannya adalah kerana mereka mengatakan bahawa manusia mempunyai usaha dan ikhtiar tetapi Jabariyyah tidak menetapkan usaha dan ikhtiar bagi manusia.

Dalam kaitan dengan persoalan ini, ‘Abd al-Qādir al-Mandīlī pula membezakan antara usaha dan ikhtiar dengan mengatakan bahawa menurut Ahl al-Sunnah ikhtiar adalah daripada Allah (S.W.T.) manakala manusia hanya mempunyai usaha sahaja.[105]

Daripada keterangan-keterangan tersebut, dapatlah diringkaskan bahawa konsep fahaman Asyā‘irah dan seterusnya para ulama Kitab Jawi ialah segala perbuatan manusia telah ditentukan (*qaḍā'*) dan manusia tidak mempunyai pilihan atau keinginan yang berkesan untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu perbuatan itu. Apa sahaja yang dilakukan oleh manusia adalah paksaan dan manusia hanyalah sebagai alat untuk terlaksananya kehendak Allah (S.W.T.). Ini kerana mereka meyakini

---

Muḥammad Azharī al-Falembānī, **op. cit.**, hlm. 39-45; ‘Abd al-Ghanī Yaḥyā dan ‘Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 23-25.

105 ‘Abd al-Qādir al-Mandīlī, **op. cit.**, hlm. 143.

bahawa qudrat daripada yang baharu tidak memberi bekas sama sekali dan segala yang berlaku adalah dengan qudrat Allah (S.W.T.) sahaja tanpa perantaraan.

Sehubungan dengan ini, Watt mengulas pendapat al-Asy'arī dengan mengatakan bahawa kaedah yang digunakan oleh beliau tidak dapat melepaskan diri mereka daripada fahaman Jabariyyah,[106] yang kemudiannya diikuti oleh Asyā'irah[107] kerana kepercayaan mereka bahawa tidak ada pelaku (*mu'atthir*) yang sebenar selain daripada Allah.

Oleh yang demikian adalah tidak menghairankan apabila Harun Nasution mengatakan bahawa dalam sejarah teologi Islam fahaman Qadariyyah akhirnya diikuti oleh Mu'tazilah, manakala unsur-unsur fahaman Jabariyyah telah menyusup ke dalam aliran Asya'irah.[108]

Ditinjau daripada pendapat-pendapat tersebut, jelaslah Asyā'irah dan seterusnya para ulama Kitab Jawi menentang

---

[106] Watt, "Djabariyya" dlm. **EI**^{2} II , hlm. 365.

[107] Al-Baghdādī, **al-Firaq**, Dār al-Afāq, Beirut, Cet. Ke-III, 1977, hlm. 328.

[108] Harun Nasution, **op. cit.**, hlm. 35.

fahaman Mu'tazilah yang mengatakan bahawa manusia diberikan kebebasan secara mutlak. Al-Asy'arī sendiri menginterpretasikan ayat berikut, Surah al-Ṣaffāt (37):96, yang bermaksud "Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat". Justeru itu perbuatan-perbuatan manusia adalah ciptaan Allah.[109]

Merujuk kepada al-Qur'an, Allah (S.W.T.) menjelaskan bahawa hakikat sesuatu perbuatan itu disandarkan kepada manusia. Dalilnya:

> **"Maka kecelakaanlah bagi orang kafir"**[110]

> **"Sekali-kali tidak ada kekuasaan bagi-Ku terhadapmu melainkan Aku sekadar menyeru kamu supaya mematuhi seruan-Ku."**[111]

Al-Qur'an juga memuji perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh orang Mukmin disebabkan perbuatan keimanan mereka kepada

---

[109] Al-Asy 'arī, **al-Luma'**, hlm. 70.

[110] Al-Qur'an, Surah Maryam (19): 37.

[111] Al-Qur'an, Surah Ibrāhīm (14): 22. Lihat juga Surah al-Baqarah (2): 79; Surah al-An'ām (6): 53, 148; Surah Yūsuf (12): 18; Surah al-Mā'idah (5): 30; Surah al-Nisā' (4): 123; Surah al-Ṭūr (52): 21; Surāh al-Kahf (18): 7; Surah Ṣād (38): 28; Surah al-Najm (53): 31; Surah Ṭāhā (20): 82; Surah al-Anfāl (8): 53 dan Surah al-Jāthiyah (45): 21.

Allah (S.W.T.) sebaliknya mencela orang kafir berdasarkan kekafiran mereka. Buktinya:

"Kamu akan diberi balasan terhadap apa yang telah kamu kerjakan"[112]

"Barangsiapa yang membawa amalan baik maka baginya (pahala) sepuluh kali ganda."[113]

Al-Qur'an seterusnya menerangkan bahawa manusia mampu untuk melakukan setiap perbuatan berdasarkan kehendak dan pilihan sendiri. Buktinya:

"Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir"[114]

"Perbuatlah apa yang kamu kehendaki."[115]

---

[112] Al-Qur'an, Surah al-Ṭūr (52): 16.

[113] Al-Qur'an, Surah al-An'ām (60): 160.

[114] Al-Qur'an, Surah al-Kahf (18): 29.

[115] Al-Qur'an, Surah Fuṣṣilāt (41): 40.

Ini menunjukkan bahawa sekiranya Allah (S.W.T.) yang menjadikan kekufuran dan maksiat sebagaimana fahaman Jabariyyah, maka bagaimanakah manusia boleh memilih sama ada hendak beriman atau kafir kepada Allah (S.W.T.)?

Berdasarkan keterangan ayat-ayat al-Qur'an tersebut, maka tidak ada alasan bagi manusia untuk mengatakan bahawa setiap perbuatan yang dilakukan oleh mereka disebabkan adanya paksaan daripada Allah (S.W.T.). Oleh yang demikian, anggapan yang mengatakan bahawa kekuasaan Allah adalah menyeluruh sehinggakan memaksa manusia supaya melakukan perkara-perkara maksiat akan mencacatkan sifat keadilan Allah dan kebijaksanaan-Nya.

Begitu juga dengan fahaman Qadariyyah dan Mu'tazilah yang meletakkan kebebasan yang sepenuhnya kepada manusia untuk melakukan sesuatu perkara adalah melanggar ketentuan Allah (S.W.T.). Ini kerana dengan kebebasan tersebut bererti Allah (S.W.T.) mestilah meredai setiap perbuatan manusia sama ada perbuatan yang baik atau buruk dan mewajibkan-Nya untuk memberi ganjaran pahala. Begitu juga sebaliknya manusia tidak disiksa sekiranya

melakukan kesalahan. Perbuatan tersebut disebabkan mereka dibiarkan untuk membuat pilihan dan Allah terpaksa meredainya. Dengan yang demikian, pemilihan tersebut bergantung kepada penilaian akal semata-mata sama ada suka ataupun benci untuk melakukannya.

Akal dalam persoalan ini tentulah tidak mampu untuk melaksanakan perintah yang wajib dan larangan Allah (S.W.T.) tanpa adanya pertolongan wahyu. Oleh itu kedatangan wahyu adalah untuk menerangkan tentang ganjaran pahala dan dosa serta perkara-perkara yang tidak mampu difikirkan oleh akal. Dalilnya:

> **"Kamu akan diberi balasan terhadap apa yang telah kamu kerjakan"**[116]
>
> **"Pada hari ini tiap-tiap jiwa diberi balasan dengan apa yang diusahakannya."**[117]

Ringkasnya, manusia tidak mempunyai kebebasan secara mutlak sebagaimana juga kemahuannya tidak dirampas secara

---

[116] Al-Qur'an, Surah al-Ṭūr (52): 16.

[117] Al-Qur'an, Surah al-Mu'min (40): 17.

mutlak oleh Allah (S.W.T.). Justeru itu manusia mestilah melakukan amalan yang baik untuk mendapat ganjaran sebagaimana yang dijanjikan oleh Allah (S.W.T.). Di samping itu manusia juga hendaklah menjauhkan amalan maksiat untuk mengelakkan daripada siksaan-Nya.[118]

[118] Untuk melihat secara ringkas tentang kajian mengenai ayat-ayat berkaitan *al-Kasb* dan *al-iktisāb*, lihat Lutpi Ibrahim, "Doktrin al-Kasb Menurut al-Asy'ari," **op. cit.**, hlm. 248-249.

BAB KELIMA

PENUTUP

KESIMPULAN

Berasaskan kepada penelitian dan kajian yang telah dilakukan berkenaan dengan "Konsep Ilmu Tauhid Dalam Kitab Jawi", maka dapatlah dirumuskan beberapa kesimpulan.

Tauhid merupakan perkara asas dalam Islam. Seseorang yang mempunyai asas tauhid yang kukuh mampu menambahkan keimanannya kepada Allah (S.W.T.), para Rasul, para malaikat, Hari Akhirat dan lan-lain. Justeru itu, kedudukan tauhid adalah seumpama kepala jikalau dinisbahkan kepada anggota badan.

Kajian ini juga menjelaskan bahawa para ulama Kitab Jawi telah memberikan sumbangan yang besar dalam usaha penyebaran dan pengukuhan akidah Islamiyyah di Nusantara melalui karya-karya mereka yang dikenali sebagai Kitab Jawi. Sebagai buktinya, dalam pengajian Islam sehingga kini, Kitab Jawi masih dipelajari

dan dikaji dalam memahami ilmu-ilmu Islam. Di samping itu, khazanah peninggalan mereka ini terus mendapat perhatian dengan adanya kajian-kajian yang dilakukan oleh para sarjana dalam memahami pemikiran ulama silam tersebut dari masa ke semasa.

Menyentuh tentang peranan Kerajaan Melayu-Islam di Nusantara, kerajaan-kerajaan tersebut telah memainkan peranan menyemarakkan lagi perkembangan dan penyebaran Islam di Nusantara dengan kelahiran tokoh-tokoh ulama dan seterusnya para pengarang Kitab Jawi. Misalnya pada zaman keagungan Acheh, perkembangan pengajian ilmu tauhid semakin rancak dengan adanya tokoh seperti Syaikh Nūr al-Dīn al-Rānīrī dan 'Abd al-Ra'ūf al-Fansūrī. Ini menunjukkan bahawa para ulama Islam di Nusantara telah terlibat secara langsung dalam usaha penulisan dan penterjemahan karya-karya Melayu-Islam dalam pelbagai bidang keilmuan Islam.

Lantaran itu, kemunculan Kesultanan Acheh (1511H-1560M) dan kemudiannya Kesultanan Johor-Riau (1650H-1850M), maka penulisan Kitab Jawi menjadi bertambah rancak melalui dorongan yang dilakukan oleh para pemerintah serta adanya kesedaran daripada para ulama sendiri.

Berkenaan sejarah penulisan Kitab Jawi pula, pengarang-pengarang Kitab Jawi berasal daripada seluruh Kepulauan Melayu dan sebahagiannya dapat diketahui melalui gelaran pada nama mereka seperti al-Faṭānī, al-Falembānī, al-Boqorī, al-Funtiyānī dan lain-lain. Penguasaan pelbagai aspek keilmuan Islam oleh para ulama Kitab Jawi dapat dilihat dengan jelas melalui sumbangan hasil karya mereka yang meliputi pelbagai bidang seperti akidah, fekah, tasauf, hadis, sejarah, tafsir dan lain-lain.

Merujuk kepada perkembangan pemikiran ilmu tauhid di Nusantara, jelasnya dengan asas yang sudah terbina sejak zaman Samudera-Pasai (1042-1444M) dan seterusnya pada zaman keagungan Acheh (1606-1636M), maka terbentuklah akidah Islam di Nusantara pada abad ke-18 dan ke-19 Masihi. Misalnya pada zaman keagungan Acheh yang diperintah oleh Sultan Iskandar Muda, maka aliran *Kalām* menurut fahaman Asyā'irah telah diisytiharkan sebagai pegangan rasmi kerajaan dan serentak dengan itu juga pengharaman terhadap aliran-aliran yang lain.

Sehubungan dengan itu, isi kandungan kitab-kitab yang membahaskan berkenaan dengan masalah tauhid hanya berkisar

kepada ajaran Asyā'irah terutamanya tentang "Sifat Dua Puluh". Sebenarnya dalam perkembangan penulisan ilmu tauhid di Nusantara, maka pendapat al-Sanūsī (w. 895 H) melalui kitabnya **Umm al-Barāhīn** banyak dirujuk dan seterusnya dikembangkan oleh para ulama Kitab Jawi.

Antara faktor yang mempengaruhi perkara tersebut ialah berdasarkan tradisi keilmuan Islam yang telah mengalami kemunduran. Adalah diakui bahawa kemunduran pemikiran Islam pada akhir abad ke-15 Masihi sedikit sebanyak telah mempengaruhi penulisan Kitab Jawi oleh para ulama di Nusantara terutamanya dari aspek pendapat-pendapat ulama yang digunakan dalam pengajaran dan penulisan mereka. Oleh itu, usaha untuk meluaskan ruang lingkup perbahasan dan penerimaan pendapat ulama yang berbeza pandangan kurang mendapat perhatian.

Selain itu, kebanyakan kitab yang menjadi asas kepada tradisi keilmuan Islam sehingga kini, telah ditulis pada abad ke-10 Masihi hingga abad ke-15 Masihi. Terdapat juga beberapa karya penting telah ditulis sebelum atau selepas jangkamasa tersebut, tetapi sejak akhir abad ke-15 Masihi kemajuan pemikiran Islam tidak lagi menggalakkan atau agak statik.

Justeru itu, pola pemikiran dalam ilmu-ilmu ke-Islaman tetap sama, walaupun banyak perubahan telah berlaku dalam bidang keilmuan yang lain seperti matematik, fizik dan kedoktoran akibat pengaruh dari Eropah. Selain itu, mengikut tradisi abad pertengahan bahawa ilmu dianggap sebagai sistem pengetahuan yang sudah lengkap. Dengan yang demikian, tiada usaha yang bersungguh-sungguh untuk memperluaskan ilmu pengetahuan dalam bidang keagamaan.

Sehubungan dengan perkara tersebut, berlandaskan penganalisaan yang dilakukan terhadap dasar metafisika pemikiran Arab pada abad pertengahan, dengan mengkaji jenis karangan yang dihasilkan oleh para ulama dan ilmuan pada zaman itu, maka didapati bahawa jenis karya yang dihasilkan adalah agak terbatas. Setiap karya tentang sesuatu subjek akan berkisar kepada salah satu daripada tujuh kategori pembahasan yang berikut:

a) Perlengkapan kepada teks yang belum lengkap.
b) Perbaikan kepada teks yang belum lengkap.
c) Perbaikan kepada teks yang terdapatnya kesalahan.

d) Penjelasan (penafsiran) kepada teks yang masih samar.

e) Peringkasan (ikhtisar) kepada teks yang panjang.

f) Penggabungan teks-teks yang terpisah tetapi saling berkaitan (namun tiada usaha untuk melakukan sintesis).

g) Menyelaraskan tulisan yang masih bercampur-aduk dan pengambilan kesimpulan daripada premis-premis yang sudah disepakati.

Sementara itu, kajian lanjutan yang dilakukan bagi masa pascaklasik gambaran pembahasan yang sedemikian masih sesuai bagi Kitab Jawi, di samping terjemahan ke dalam bahasa setempat sebagai kategori kelapan. Oleh itu, tradisi penulisan kitab Jawi yang dilakukan oleh para ulama di Nusantara tercakup dalam lapan kategori ini.

Perlu diketengahkan bahawa meskipun dianggap sudah lengkap dan tidak boleh berubah, tradisi keilmuan Islam sangat luas ruang lingkupnya. Tradisi keilmuan Islam tetap fleksibel kerana tidak ada usaha untuk menjadikannya konsisten. Lantaran itu, setiap cabang ilmu adalah satu sistem yang

tertutup dan pada satu cabang ilmu mungkin terdapat dalil-dalil dan pandangan yang bertentangan dengan cabang ilmu yang lain. Misalnya ahli falsafah dan *mutakallimūn*, sufi dan ahli metafisika, *faqīh* dan ahli hadis, masing-masing mempunyai wacananya sendiri yang kadang-kadang bertentangan di antara satu sama lain (walaupun terdapat persamaan dalam pola pemikiran).

Ini menjelaskan bahawa hampir setiap masalah terdapat lebih daripada satu pendapat atau pendekatan yang berbeza dalam tradisi keilmuan Islam, tidak terkecuali dalam disiplin utama iaitu fekah; keempat-empat mazhab walaupun telah diterima umum tetapi berbeza dalam pelbagai permasalahan ketika mengeluarkan pendapat.

Secara ringkasnya, perbahasan berkenaan dengan ilmu-ilmu moden seperti logika, falsafah, metafisika, sains, kedoktoran (*ṭibb*) dan ilmu-ilmu moden yang lain telah beransur-ansur menyempitkan ruang perbahasan mengenai ilmu-ilmu agama atau wahyu seperti pengajaran hadis, tafsir, fekah dan lain-lain.

Lantaran itu, proses ini merupakan suatu halangan kepada perkembangan tradisi intelektual Islam khusus di pusatnya iaitu di Tanah Arab.

Memandangkan keadaan keilmuan Islam yang telah dicengkam oleh kemunduran, maka corak pengajian fekah misalnya tidak lagi merujuk kepada sumber asasnya iaitu al-Qur'an dan al-Hadis. Sebaliknya hanya merujuk kepada ulama-ulama mazhabiyyah sahaja, termasuklah kepada ulama mazhab Syāfi'ī. Namun setiap permasalahan tidak terus dirujuk kepada karya-karya al-Syāfi'ī atau sekurang-kurangnya kepada al-Nawāwī dan yang setaraf dengannya, sebaliknya masalah tersebut akan dirujuk kepada kitab-kitab yang berbentuk syarah atau *ḥāsyiyyah* sahaja; misalnya karya-karya Ibn Hajr al-Ḥaytamī, Zakariyyā al-Anṣārī, Khaṭīb al-Sy[illegible]īnī, Syam al-Dīn al-Ramlī dan lain-lain.

Menyentuh tentang konsep ilmu tauhid yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah (S.W.T.), para ulama Kitab Jawi menetapkan bahawa Allah (S.W.T.) memiliki banyak sifat. Ini kerana sifat-sifat tersebut menurut mereka untuk menunjukkan

kesempurnaan-Nya. Dengan yang demikian, "Sifat Dua Puluh" menurut mereka adalah sebahagian sahaja daripada sifat-sifat yang wajib diketahui secara *tafṣīl*.

Perbezaan di antara yang meng*ithbat*kan kepada dua puluh sifat dengan tiga belas sifat menurut para ulama Kitab Jawi adalah berpunca daripada peng*ithbat*an mereka dalam persoalan *al-Ḥāl*. Bagi mereka yang meng*ithbat*kan *al-Ḥāl*, maka mereka meng*ithbat*kan dua puluh sifat dan membahagikan kepada empat bahagian iaitu *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma'ānī* dan *Ma'nawiyyah*.

Sementara itu, bagi yang menafikan *al-Ḥāl* pula, mereka hanya meng*ithbat*kan kepada tiga belas sifat sahaja dan dikeluarkan sifat-sifat *Ma'nawiyyah* di dalam perbahasan sifat dan berpendapat bahawa sifat *Ma'nawiyyah* itu ialah berdirinya sifat *Ma'ānī* dengan zat Allah, bukan sebagai sifat yang *zā'id* yang berdiri dengan zat Allah. Namun begitu, para ulama Kitab Jawi berpendapat bahawa sifat-sifat Allah adalah *qadīm* dan ia *zā'id* kepada zat Allah (S.W.T.). Ini menunjukkan pendapat mereka dalam persoalan ini adalah selari dengan pendapat Asyā'irah.

Selanjutnya berhubung dengan persoalan kebaikan dan keburukan, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa tidak ada kebaikan atau keburukan terhadap sesuatu perkara. Justeru itu, apa yang diperintahkan oleh Allah kepada manusia untuk melakukannya adalah baik manakala apa yang ditegahnya adalah buruk. Kesemua perkara tersebut termasuk kewajipan mengenal Allah hanya ditentukan oleh syarak (wahyu).

Beralih kepada persoalan perbuatan Allah (S.W.T.), para ulama Kitab Jawi berpendapat bahawa Allah (S.W.T.) tidak harus melakukan sesuatu kerana mempunyai tujuan atau kemaslahatan tertentu. Mereka berpendapat demikian adalah untuk menunjukkan kesempurnaan Allah (S.W.T.) daripada segala kekurangan. Dalam erti kata yang lain, mereka tetap berkeyakinan bahawa segala perbuatan Allah mempunyai hikmah yang tertentu bagi mengelakkannya menjadi sia-sia.

Seterusnya para ulama Kitab Jawi tidak bersetuju dengan pendapat yang mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) mempunyai kewajipan memberi pahala kepada setiap perbuatan baik yang dilakukan oleh manusia. Menurut mereka Allah (S.W.T.) harus

melakukan sebaliknya kerana Allah (S.W.T.) tidak mempunyai sebarang kewajipan terhadap manusia. Para ulama Kitab Jawi mengatakan bahawa jika Allah mempunyai kewajipan maka ini akan menyebabkan Allah (S.W.T.) *iftiqār* (berkehendak) menunaikan kewajipan tersebut, maka perkara sedemikian menurut mereka adalah mustahil. Justeru itu, mereka menolak konsep *ṣalāḥ* dan *aṣlaḥ*.

Sehubungan dengan hal ini, para ulama Kitab Jawi berpendapat bahawa Allah (SWT) boleh membebankan seseorang dengan pemberian beban yang tidak terpikul. Ini menyebabkan mereka mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) berkuasa untuk menyesatkan dan memberi petunjuk kepada sesiapa yang dikehendaki di kalangan hamba-hamba-Nya .

Mengulas berkenaan dengan konsep janji baik dan ancaman buruk, para ulama Kitab Jawi mengatakan walaupun pada zahirnya Allah (S.W.T.) wajib membalas setiap kebaikan yang dilakukan oleh manusia dengan kebaikan tetapi pada hakikatnya perkara tersebut berlaku adalah dengan rahmat dan kurniaan-Nya terhadap manusia. Oleh itu, ia sama sekali tidak boleh disamakan dengan konsep upah.

Berhubung dengan konsep pengutusan (*bi'thah*) rasul-rasul, para ulama Kitab Jawi mengemukakan bahawa perkara tersebut tidak wajib bagi Allah (S.W.T.), sebaliknya ia adalah harus sahaja. Mereka berpendapat sedemikian lantaran mereka berpegang kepada konsep Allah (S.W.T.) tidak mempunyai sebarang kewajipan terhadap manusia.

Menyentuh berkenaan konsep *Qaḍā'* dan *Qadar*, para ulama Kitab Jawi berpendapat bahawa seseorang perlu meyakini bahawa Allah (S.W.T.) telah menetapkan segala sesuatu sejak azali lagi. Tujuan mempercayai *Qaḍā'* dan *Qadar* menurut mereka adalah supaya manusia meredai atas apa yang berlaku kerana ia berlaku menurut ketetapan daripada Allah (S.W.T.). Selain itu, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa tidak ada pelaku (*fā'il*) sebenar selain daripada Allah (S.W.T.) manakala penggunaan *al-fā'il* boleh dikaitkan kepada manusia secara *majāzī* sahaja.

Akhirnya, hasil daripada penelitian yang telah dijalankan jelas menunjukkan bahawa para ulama Kitab Jawi dalam membahaskan masalah-masalah tauhid, telah berusaha bersungguh-sungguh untuk menerangkan kepada para pembaca berkenaan dengan

konsep tauhid yang sebenar sebagaimana yang diyakini oleh mereka. Justeru itu, aspek-aspek penting tentang tauhid sebagaimana yang terdapat di dalam Kitab Jawi adalah terkandung dalam kajian ini.

BIBLIOGRAFI

Al-Qur'an dan terjemahannya, Cet. Ke III, Bahagian Agama Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur, 1985.

Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Qur'an, Cet. XI, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumput, 1994.

A. Bangnara, **Patani Dahulu dan Sekarang**, Penyelidikan Angkatan al-Fatani, Bangkok,1977.

'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, **al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm**, Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, Kaherah, 1364 H.

'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **Risālah al-Tawḥīd**, tanpa penerbit, 1952.

'Abd al-Jabbār, al-Qāḍī Abū Ḥasan b. Aḥmad (m. 415 H/1025 M), **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, Taḥqīq 'Abd al-Karīm 'Uthman, Cet. I, Maktabah Wahabah, Kaherah, 1384-1965.

'Abd al-Ḥamīd 'Arfan, Dr., **al-Falsafah al-Islāmiyyah, Dirāsah Wa Naqd**, Cet. Ke II, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, 1404-1984.

'Abd al-Qādir b. 'Abd al-Muṭalib al-Mandīlī, **Perisai Bagi Sekalian Mukallaf**, Maṭba'ah al-Anwār, Mesir, 1380-1961. (1376 H/1956 M)

__________, **Anak Kunci Syurga**, Cet. ke II, Maṭba'ah al-Ittiḥadiyyah, Pulau Pinang, t.t. (1383 H/1963 M)

'Abd Allāh b. 'Abd al-Mubīn, **Tanbīh al-Ghāfilīn**, Kaherah, 1938. (Ditulis dalam tahun 1306H/ 1888 M)

'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥīm al-Faṭānī, **Muhimmah Pada Ḥadīth Nabī**, Sulaiman Press, Pulau Pinang, 1369 H/1949 M.

'Abd al-Rasyīd Banjar, **Kitāb Perukunan**, Sulaiman Mar'ie, Singapura, t.t.

‘Abd al-Ṣamad al-Jāwī al-Falembānī, **Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn**, tanpa penerbit, Mesir, 1300-1882. Dicetak semula oleh Sulaiman Mar‘ie, Singapura, t.t. (1192 H/1178 M)

__________, **Siyār al-Sālikīn ‘ilā ‘ibādah Rabb al-‘Ālamīn (Fī Tarīqah Sādāt al-Ṣufiyyah)**, 4 jld., Pustaka Nasional, Singapura, t.t. (Ditulis dalam tahun 1203 H/1788 M)

‘Abduh, Muḥammad b. Ḥasan Khair Allāh (m. 1323 H/1905), **Risālah al-Tawḥīd**, Dār al-Manar, Kaherah, Mesir, 1366 H/1946 M.

__________, “Ḥāsyiah ‘Alā al-Aqā‘id al-‘Adudiyyah”, Taḥqīq Dr. Sulaymān Dunya dlm. **al-Syaikh Muḥammad ‘Abduh bayn al-Falsafah wa al-Kalāmiyyin**, Maktabah ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, Kaherah, 1958.

Abdul Jalil Hassan, **Dalil-dalil Hukum Islam**, Jabatan Agama Johor, Johor Bahru, 1959.

Abdullah b. Abdul Kadir Munshi, **Hikayat Abdullah**, (terj.) A.H. Hill, Kula Lumpur dan Singapura, 1970.

Abdul Rahman Haji Abdullah, **Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19**, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1990.

__________, **Islam dalam Sejarah Asia Tenggara Tradisional**, Penerbitan Pena, Kuala Lumpur, 1989.

Abu Zayd, Abdur Rahman, **Al-Ghazali on Divine Predicates**, Muhammad Ashraf, Lahore, 1970.

Abū Zuhrah, Muḥammad, **Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqā’id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah**, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Kaherah, t.t.

__________, **Akidah Islam: Menurut al-Qur’an al-Karim**, (terj.) Diding Hasanuddin, Pustaka Nasional, Singapura, 1989.

A. Hasjmy, Prof., **Meurah Johan Sultan Acheh Pertama**, Bulan Bintang, Jakarta, 1976.

__________, **Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia**, P.T. al-Ma'arif, Bandung, 1981.

Aḥmad al-Dardir, Abī al-Barakāt Saydī Aḥmad, **Syarḥ al-Khuraydah fī 'Ilm al-Tawḥīd**, Ta'liq Ḥusayn 'Abd al-Raḥīm Makkī, Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣubīh wa Awlāduh, Kaherah, 1954.

__________, **Syarḥ al-Khuraydah al-Bahiyyah**, Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣubīh wa Awlāduh, Kaherah, 1935.

Aḥmad Amīn (m. 1374 H/1954 M), **Fajr al-Islām**, Cet. Ke IV, Maktabah al-Nahdah al-Miṣriyyah, Kaherah, 1374-1955.

__________, **Zuhr al-Islām**, Maktabah al-Naḥdah al-Miṣriyyah, Kaherah, 1965.

__________, **Ḍuhā al-Islām**, Maktabah al-Naḥdah al-Miṣriyyah, Kaherah, 1965.

Aḥmad b. Muḥammad Yūnus Langkā, **Daqā'iq al-Akhbār fī Dhikr al-Jannah wa al-Nār**, al-Ma'arif, Pulau Pinang, t.t. (Ditulis dalam tahun 1312 H/1894 M)

Aḥmad b. Muḥammad Zayn al-Faṭānī, **Farīdah al-Farā'id fī 'Ilm al-'Aqā'id**, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t. (Ditulis dalam tahun 1313 H/1895 M)

Ahmad Daudy, **Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin al-Raniry**, C.V. Rajawali, Jakarta, 1983.

__________, **Syeikh Nuruddin al-Raniry**, Bulan Bintang, Jakarta, 1978.

Al-Alūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd 'Abd Allāh (m. 1270 H/ 1854 M), **Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab' al-Mathānī**, Dār al-Fikr, Beirut, t.t.

Angeles, A. Peter, **A Dictionary of Philosophy**, Cet.1, Hamper & Row Publishers, London, 1981.

Al-Asy'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Isma'īl (m. 324 H/934 M), **Kitāb al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Ziyagh wa al-Bidā'**, Kaherah, 1975 M.

__________, **al-Ibānah 'An Uṣūl al-Diyānah**, Cet. Ke IV, Maṭābi' al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, Madinah, 1408 H.

__________, **Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallin**, Cet. Ke II, Maktabah al-Naḥdah al-Miṣriyyah, Kaherah, 1389-1969.

Ates, A., "Ibn Al-'Arabi, Muhyi'l-Din Abu 'Abd Allah b. Muhammad b. Al-'Arabi Al-Hatimi Al-Ta'i, **EI**[2] III, Leiden, 1979.

Aziz al-Azmeh, **Arabic Thought and Islamic Societes**, Croom Helm, London, 1986.

Azyumardi Azra, Dr., **Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Melayu Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Nusantara**, Mizan, Bandung, 1994.

__________, **Perspektif Islam di Asia Tenggara** (ed.), Yayasan Obor, Jakarta, 1989.

Al-Baghdādī, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir al-Tamīmī (m. 429H/1037M), **Al-Farq Bayn al-Firaq Wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Min-Hum**, Cet. III, Dar al-Afaq, Beirut, 1977.

__________, **Kitāb Uṣūl al-Dīn**, Cet. Ke-II, Dār al-Kitāb al-'Ālamiyyah, Beirut, 1400-1980.

Bailey, Kenneth D., **Kaedah Penyelidikan Sosial**, (terj.) Hashim Awang, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1984.

Al-Bāqilānī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib (m. 403 H/1013 M), **Kitāb al-Tamhīd: Fī al-Radd 'alā al-Mulḥidah wa al-Mu'aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah**, Taḥqīq Richard J. Mc Carthy, al-Maktabah al-Syarqiyyah, Beirut, 1957.

Al-Bayjūrī, Ibrāhīm b. Muḥammad, **Tuḥfah al-Murīd**, Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, Kaherah, t.t.

__________, **Ḥāsyiyyah Taḥqīq al-Maqām**, Maktabah Muṣṭafā' al-Bābī al-Ḥalabī, Kaherah, 1949.

__________, **Syarh Jawharah al-Tawhid**, Susunan dan takhrij Hadith Muhammad Adib al-Kaylani, dan 'Abd al-Karim Tatani, Maktabah al-Ghazali, Kaherah, 1972.

Al-Bazdawi, Abu al-Yusr Muhammad b. Muhammad b. 'Abd al-Karim (m. 493 H/1100 M), **Kitab Usul al-Din**, Tahqiq Dr. Hans Peter Linss, 'Isa al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1383-1963.

Bidayah al-Mubtadi wa 'Umdah al-Awlad. Pengarang tidak diketahui. Al-Ma'arif, Pulau Pinang, t.t. (Ditulis dalam tahun 1254 H/1838 M)

Bruinessen, Martin Van, **Kitab Kuning, Pesantren, Dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia**, Cet. ke-II, Mizan, Bandung, 1995.

Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan, **Kubra al-Yaqiniyyah al-Kawniyyah**, Cet. III, Dar al-Fikr, 1394.

Daftar Ejaan Rumi Bahasa Malaysia, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1981.

Al-Dasuqi, Muhammad, **Hasyiyah al-Dasuqi 'ala Umm al-Barahin**, Matba'ah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kaherah, t.t.

Dawud b. 'Abd Allah al-Fatani, **al-Durr al-Thamin**, Matba'ah Dar al-Ma'arif, Pulau Pinang, t.t. (Ditulis dalam tahun 1232 H/1816 M)

__________, **Sulam al-Mubtadi Ma'rifah Tariqah al-Muhtadi**, al-Ma'arif, t.t. (1252 H/ 1840 M)

Deliar Noer, **Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942**, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1978.

Dian, Kota Bahru, no. 49, 1972.

Drewes, G.W.J., **Directions for Travellers on the Mystic Path**, The Haque, 1977.

Al-Fadali, Muhammad Ibn al-Syafi'i, **Kifayah al-'Awwam Fima Yajib 'Alayhim Min 'Ilm al-Kalam**, Maktabah al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1949.

Encyclopaedia of Islam, E. J. Brill, Leiden, 1960, 1979, 1993.

Engku Ibrahim dan Osman Bakar, Dr., **Bibliografi Manuskrip Islam di Muzium Islam Malaysia**, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri dan Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 1992.

Gardet, Louis, "'Ilm al-Kalam", dlm. **EI**;[2] III, Leiden, 1979.

Geertz, C., **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia**, Yale University Press, New Haven & London, 1968.

Al-Ghazālī, Abū Ḥamīd Muḥammad b. Muḥammad (m. 505 H/1111 M), **al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād**, Cet. I, Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah, Beirut, 1403-1983.

__________, **al-Munqidh min al-Ḍalāl**, Cet. Ke IV, Maktabah al-Anjelin al-Miṣriyyah, Kaherah, 1964.

__________, **Fayṣal al-Tafrīqah bayn al-Islām wa al-Zindīqah**, Taḥqīq Sulaimān Dunya, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, Kaherah, 1961.

Al-Ghurābī, 'Alī Muṣṭafā, **Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah wa Nasy'ah 'ilm al-Kalām 'ind al-Muslimīn**, Cet. ke II, Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣiḥ, Mesir, 1378-1958.

Gimaret, D., "Mu'tazila", dlm. **EI**;[2] VII, Leiden, 1993.

Hall, D.G.E., **Sejarah Asia Tenggara**, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1966.

__________, **A History of South-East Asia**, Macmillan, London, 1964.

HAMKA, Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah, **Prinsip dan Kebijaksanaan Dakwah Islam**, Pustaka Melayu Baru, Kuala Lumpur, 1981.

__________, **Pengantar Qur'an al-Karim H.B. Jasin**, Bulan Bintang, Jakarta, 1977.

Harun Nasution, Dr., **Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa dan Perbandingan**, Penerbit Universitas Indonesia, 1971.

__________, **Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah**, Penerbit Universitas Indonesia, 1987.

Hawash Abdullah, **Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara**, al-Ikhlas, Surabaya, 1980.

H.M. Laily Mansur, **Kitab ad-Durun Nafis: Tinjauan atas suatu Ajaran Tasawuf**, Hasanu, Banjarmasin, 1982.

Hooker, M.B., **Islamic Law in South-East Asia**, Oxford University Press, Singapore, 1984.

Horovits. J., " 'Abd Allah b. Salam", dlm. **EI**^{2} I, Leiden 1960.

Hourani, George F., **Islamic Rationalism, The Etics of 'Abd al-Jabbar**, Oxford University Press, 1971.

Ḥusayn Nāṣir b. Muḥammad Ṭayyib al- Mas'ūdī al-Banjārī, **Uṣūl al-Tawḥīd fī Ma'rifah Ṭariq al-Imān li Rabb al-Majīd**, Maktabah Haji 'Abd Allāh al-Rāwī, Pulau Pinang, t.t.. (1346 H/1928 M)

__________, **Hidāyah al-Mutafakkirīn**, Cet. VI, Persama Press, Pulau Pinang, 1961. (1337 H/1919 M)

__________, **Hidāyah al-Ṣibyān fī Ma'rifah al-Islām wa al-Imān**, al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t.. (133[illegible] H/1912 M)

Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Izz al-Dīn Abū Ḥamīd 'Abd al-Ḥamīd b. Abī al-Ḥusayn Hibat Allāh (655-6 H/1257-8 M), **Syarḥ Nahj al-Balāghah**, Taḥqīq Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kaherah, 1960.

Ibn Battutah, **Travels in Asia and Afrika 1325-1354**, H.A.R. Gibb (ed.), George Routledge, London, 1929.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal (m. 241 H/855 M), **al-Musnad**, Cet. IV, Dār al-Ma'ārif, Mesir, 1373-1954.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl b. Kathir (m. 774H/1373M), **al-Sīrah al-Nabawiyyah**, Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Waḥid, Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966.

__________, **al-Bidāyah wa al-Nihāyah**, Maktabah al-Ma'ārif, Beirut, 1960.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (m. 808H/1406 M), **al-Muqaddimāh**, Dār al-Fikr, Beirut, 1981.

Ibn al-Qayyim, Abī 'Abd Allāh Muḥammad Abī Bakr al-Dimasyqī al-Jawziyyah, **A'lām al-Mūqi'īn 'An Rabb al-'Ālamīn**, Taḥqīq Ṭāhā 'Abd Ra'ūf Sa'd, Maktabah al-Kulliyāh al-Azhāriyyah, 1968.

Ibrahim Shukri, **Sejarah Kerajaan Melayu Petani**, Majlis Agama Islam, Kelantan, 1961.

Imam Barnadib, **Arti dan Metode Sejarah Penyelidikan**, Yayasan Penerbitan FIP-IKIP, Yogyakarta, 1982.

Islam dan Kebudayaan Melayu, (kumpulan kertas-kertas kerja Seminar Kebudayaan di UKM pada 25-28 Julai 1976).

Ismail Che Daud (ed.), **Tokoh-Tokoh Ulama Semenanjung Melayu (1)**, Majlis Ugama Islam & Adat Istiadat Melayu Kelantan, Kota Bharu, 1988.

Al-Juwainī, al-Ḥaramayn 'Abd al-Mālik b. 'Abd Allāh b. Yūsuf (m. 438 H/1047 M), **al-Irsyād ilā Qawāṭi al-'Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād**, Taḥqīq J.D. Lucioni, al-Maṭba'ah al-Dawliyyah, Paris, 1938.

Kamus Dewan, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, Cet. Ketiga, 1997.

Khalid Hussain (ed.), **Taj al-Salatin**, (karya Bukhari al-Jawhari), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1966.

Koentjaraningrat (ed.), **Metode-Metode Penelitian Masyarakat**, P.T. Gramedia, Jakarta, 1983.

Li Chuan Siu, **A Bird's-eye View of the Development of Modern Malay Literature**, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kula Lumpur, 1970.

Lutpi Ibrahim, Dr., "The Relation of Reason and Revelation in the Theology of al-Zamakhsyari and al-Baydawi", dlm. **Islamic Culture**, LIV, no. 2, Hyderabad, 1980.

__________, "The Concept of Divine Attributes According to al-Zamakhsyari and al-Baydawi", dalam **Islamika**, II, Cet. I, Kuala Lumpur, 1981.

__________, "Doktrin al-Kasb Menurut Al-Asy'ari", dlm. **MEDIUM**, (Jurnal Akademi Islam Universiti Malaya), bil. III, Akademi Islam Universiti Malaya, Muharram1415/Jun 1994.

__________, **Masalah Qadha' dan Qadar di dalam Islam**, Cet. I, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, Kuala Lumpur, 1981.

__________, **Antologi Pemikiran Islam**, Cet. I, Hizbi, Shah Alam, 1993.

Mac Donald, Duncan Black (m. 1363H/1943M), **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, Cet. I, New Delhi, India, 1973.

Mahayudin Haji Yahaya, **Islam Di Alam Melayu**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, Cet.I, 1998.

Al-Maqrīzī, Taqy al-Dīn Abī al-'Abbās Ahmad b. 'Alī, **Kitāb al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār bi-Dhikr al-Ḥuṭaṭ wa al-Athār al-Ma'rūf bi-al-Ḥuṭaṭ al-Maqriziyyah**, Dār Ṣadir, Beirut, t.t.

Matheson, V. & M.B. Hooker, "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition", dlm. **JMBRAS**, I, 1988.

Mat Sa'ad Abd. Rahman, **Penulisan Fiqh Al-Shafi'i:Pertumbuhan dan Perkembangannya**, Ikatan Studi Islam UKM, Bangi, 1983.

Al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd (m. 333 H/944 M), **Kitāb al-Tawḥīd**, Taḥqīq Dr. Faṭh Allāh Khalīf, Dār al-Jāmi'ah, al-Miṣriyyah, t.t.

M. Chatib Quzwain, Dr., **Mengenal Allah: Suatu Kajian Mengenai Ajaran Tasauf Syeikh Abdul Samad Al-Palimbani**, Thinker's Library, Selangor, 1996.

M.M. Sharif, **A History of Muslim Philosophy**, jld. I, Otto Harrasowits, Wiesbaden, 1963.

Mohamad Sulaiman Haji Yasin, **Pengantar Falsafah Islam**, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1982.

Mohd. Nor bin Ngah, **Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars**, ISEAS, Singapura, 1983.

Morgan, Kenneth (ed.); **Islam Jalan Lurus**, Pustaka Jaya, Jakarta, 1980.

M. Quraish Shihab, Dr., **Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat**, Cet. II, Mizan, Bandung, 1996.

Mudasir Rosder, **Asas Tauhid: Pertumbuhan Dan Huraiannya**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, Cet.I, 1989.

Muḥammad 'Alī b. 'Abd al-Rasyīd al-Sambāwī, **Al-Yawāqit wa al-Jawāhir**, (terj. daripada karya al-Sya'rānī), al-Ma'ārif, t.t. (Ditulis dalam tahun 1243 H/1843 M)

Muḥammad Arsyād b. 'Abd Allāh al-Banjārī, **Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī Amar al-Dīn**, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1343 . (Ditulis dalam tahun 1195 H/1780 M) Diterbitkan semula oleh Sulaiman Mar'ie, t.t.

Muḥammad Azharī b. 'Abd Allāh al-Falembānī, **'Aṭīyah al-Raḥmān**, di tepi kitab **Sirāj al-Hudā** oleh Muḥammad Zayn al-Dīn b. Muḥammad al-Badāwī, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t.

Muḥammad b. Isma'il Dāwud Faṭānī, **Maṭla' al-Badrayn wa Majma' al-Bahrayn**, Maṭba'ah Muḥammad Naḥdi wa Awlāduh, Bangkok, 1984. (Ditulis dalam tahun 1303 H/1885 M)

Muḥammad Idrīs b. 'Abd al-Raūf al-Marbawī, **Qāmūs Idrīs al-Marbawī**, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, Mesir, (1354H/1935M)

Muḥammad Mukhtār b. 'Aṭārid al-Jāwī al-Batāwī al-Bogorī, **Inilah Kitāb Uṣūl al-Dīn**, al-Naḥdi, Pulau Pinang, t.t. (1323H/1905M)

Muḥammad Nafīs b. Idrīs al-Banjārī, **al-Durr al-Nafīs fī Bayān Wāḥidah al-Af'āl wa al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt al-Taqdīs**, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t. (1200H/1785M)

Muḥammad Ṭayyib b. Mas'ūd al-Banjārī, **Miftāḥ al-Jannah**, al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t. (1274H/1856M)

Muḥammad Zayn al-Dīn b. Muḥammad al-Badāwī al-Sambāwī, **Sirāj al-Hudā**, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t. (Ditulis sekitar tahun 1885-1886M)

__________, **Minhāj al-Salām**, al-Ma'ārif, t.t.

Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn Acheh, **Bidāyah al-Hidāyah**, al-Ma'ārif, t.t.. (1170H/1757M)

Muṣṭafā, 'Alī al-Ghurābī, **Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah wa Nasy'ah 'ilm al-Kalām 'ind al-Muslimīn**, Maṭba'ah Muḥammad 'Alī, Beirut, t.t.

Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim b. Hajjāj (m. 261H/875M), **Ṣaḥīḥ Muslim**, Cet. I, Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Mesir, 1374-1955.

Naskhah Acheh di Perpustakaan Universiti Kebangsaan Malaysia.
MS 9: Hukum-hukum Islam Berdasarkan Mazhab Syafi'i yang Dikenakan ke Atas Rakyat Acheh.

MS 27: Kanun Syarak Acheh Zaman Sultan Alauddin Mansur Syah.

MS 39: Perkembangan Islam di Acheh dan Sekitarnya.

MS 44: Silsilah Sultan-Sultan Acheh dari Iskandar Zulkarnain.

MS 50: Mengajar dan Belajar Mazhab yang 72 di Acheh Zaman Iskandar Muda.

Al-Nasysyar, 'Alī Samī', **Nasy'ah al-Fikr al-Falasafī fī al-Islām**, Kaherah, 1966.

Nasr, Sayyed Hoesein, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**, Cambridge, U.S.A., 1964.

Nik Abdul Aziz Nik Hassan, **Islam di Kelantan**, Persatuan Sejarah Malaysia, Kuala Lumpur, 1983.

Nūr al-Dīn Jīlānī b. 'Alī Ḥasanjī b. Muḥammad Ḥamīd al-Rānīrī (m. 1658M), **Bad' Khalq al-Samāwāt wa al-Arḍ**, tanpa penerbit, Mekah, 1328-1910. Terdapat juga di tepi kitab **Tāj al-Mulk**, tanpa penerbit, Pulau Pinang, t.t.

__________, **al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm**, di tepi kitab **Sabīl al-Muhtadīn** oleh Muḥammad Arsyād b. 'Abd Allāh al-Banjārī, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1343.

Nurcholish Madjid, Dr., **Islam Kemodernan dan Keindonesiaan**, Mizan, Bandung, 1987.

__________, **Khazanah Intelektual Islam**, Bulan Bintang, Jakarta, 1984.

NUSANTARA, Kula Lumpur, no. 2, Julai 1972.

Omar Amin Husin, **Sejarah Bangsa dan Bahasa Melayu**, Pustaka Antara, Kuala Lumpur, 1962.

Omar Awang, "Kesan Pengaruh Agama Islam dan Bahasa Arab Dalam Bahasa Melayu", Kertas Kerja **Seminar Pengajian Melayu 25 Tahun**, anjuran Universiti Malaya, 1978.

__________, "The Major Arabic Sources which Determined the Structure of Islamic Thought in the Malay Archipelago Before the 19th Century in the Field of law, Theology and Sufism", dlm. Lutpi Ibrahim (ed.), **Islamika**, I, Sarjana Enterprise, Kuala Lumpur, 1981.

__________, "The Terengganu Inscription as the Earliest Known Evidence of the Finalisation of The Jawi Alphabet", dlm. Lutpi Ibrahim (ed.), **Islamika**, III, Muzium Negara, Kuala Lumpur, 1985.

__________, "The Umm al-Barahin of al-Sanusi", dlm. **Nusantara**, bil. 2, Julai 1972.

Osman Hj. Khalid, **Pengenalan Buku-Buku Utama Islam**, (terj.), Al-Rahmaniah, Kuala Lumpur, 1989.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar (m. 606H/1210M), **Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn**, Cet. I, Maṭba'ah Majlis Dā'irāt al-Ma'ārif al-'Uthmaniyah, Hyderabad, 1353 H.

__________, **Uṣūl al-Dīn**, Dār al-Kitāb al-'Arab, Beirut, 1404-1974.

__________, **Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhkhirīn min al-Falāsifah wa al-Mutakallimīn**, Maktabah al-Kulliyāt al-Azhāriyyah, Kaherah, t.t.

__________, **Mafātiḥ al-Ghaib @ Tafsir al-Kabīr**, Cet. I, al-Maktabah al-Bahiyyah al-Miṣriyyah, Mesir, 1354-1935.

Roolvink, R., **Bahasa Jawi**, Universitaire Pers Leiden, 1975.

Rosenthal, Erwin Ishak Jakob (EIJ), **Political Thought in Medival Islam, An Introductory Outline**, Cambridge, 1958.

Salisbury, Edward E., "Materials for the History of the Muhamadan Doctrine of Predestination and Free Will" dlm. **JAOS**, VIII, 1866.

Al-Sanūsī, Abī 'Abd Allāh Muḥammad Yūsuf (m. 896H/1490M), **Syarḥ Umm al-Barāhīn** dan **Umm al-Barāhīn**, di dalam kitab **Ḥāsyiyah 'alā Syarḥ Umm al-Barāhīn** oleh al-Dasūqī, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kaherah, t.t.

__________, **'Umdah Ahl al-Tawfīq Wa al-Tasdīq, Syarḥ 'Aqīdah Ahl al-Tawḥīd al-Kubrā**, di dalam kitab **Hawāsy 'alā Syarḥ al-Kubrā li al-Sanūsī** oleh Isma'īl Ibn Mūsā Ibn 'Uthman al-Ḥāmidī, Kaherah, Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1355-1936.

Sartain, E.M., **Jalal Al-Din Al-Suyuti**, 2 jld., Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

Seale, Morris, S. Dr., **Muslim Theology, A Study of Origins with Reference to the Church Fathers**, London, 1964.

Sell, Charles Edward, **The Faith of Islam**, Cet. ke II, London, 1907.

Seorang Ulama Jawi, **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawḥīd**, (terjemahan karya Ibrāhīm al-Laqānī), Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t.. (Ditulis dalam tahun 1292 H/1875 M).

Shafie Abu Bakar, "Kitab 'al-Dar al-Manzum' dan 'Maklumat' sebagai Pancaran Budaya Ilmu di Melaka: Permasalahan dan Pengaruhnya", kertas kerja **Persidangan Antarabangsa Pengajian Melayu**, Anjuran Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 21-23 Ogos 1989.

Shellabear, W.G. (ed.), **Sejarah Melayu**, Fajar Bakti, Petaling Jaya, 1978.

Sirajuddin Abbas, **Tabaqat al-Shafiiyah: Ulama Shafii dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad**, Pustaka Tarbiyah, Jakarta, 1972.

S. M. Naquib Al-Attas, **The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqa'id of al-Nasafi**, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1988.

__________, **Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu**, Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1972.

__________, **The Mysticism of Hamzah Fansuri**, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1970.

__________, **Preliminary Statement On General Theory of The Islamizaton of the Malay-Indonesian Archipelago**, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1969.

Snouck Hurgronje, C., **Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning-The Muslims of the East-Indian-Archipelago**, (terj.) J.H. Monahan, E.J. Brill, Leiden, 1970.

__________, **The Achehnese**, 2 jld., (terj.) A.S.W. O'Sullivan, E.J. Brill, Leiden, 1906.

Solichin Salam, **Sekitar Wali Sanga**, Menara Kudus, Yogyakarta, 1974.

__________, **Sejarah Islam di Jawa**, Jayamurni, Jakarta, 1964.

Steenbrink, Karel A., **Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19**, Bulan Bintang, Jakarta, 1984.

Subhī, Aḥmad Maḥmūd, **Fī 'Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyyah li Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah Fī Uṣūl al-Dīn (Mu'tazilah wa al-Asy'ariyyah)**, Mu'assasah al-Thaqafiyyah al-Jami'iyyah, Mesir, 1978.

Al-Syahrastānī, Abū al-Fatḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm b. Abū Bakr Aḥmad (548H/1152M), **al-Milal wa al-Niḥal**, Taḥqīq 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl, Mu'assasah al-Ḥalabī, Kaherah, t.t.

__________, **Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām**, Maktabah al-Mathānī, Baghdad, 1964.

Syalabī, Aḥmad, **al-Tārīkh al-Islāmī wa Ḥadārah al-Islāmiyyah**, Cet. ke V, Maktabah al-Waḥdah al-Miṣriyyah, Kaherah, 1980.

Syarḥ Uṣūl-Taḥqīq (terj.). Pengarang tidak diketahui. Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t.. (1356 H/1934 M)

Al-Taftāzānī, Abū al-Wafā' al-Ghināmī, **'Ilm al-Kalām wa Ba'd Musykilatih**, Dār al-Taqāfah Li al-Ṭibā'ah wa Nasyr, Kaherah, 1979.

Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn al-Mas'ūd, **Syarḥ Maqāsid al-Ṭālibīn**, 2 jld., Dār al-Ṭibā'ah al-'Amirah, Kaherah, 1277 H.

Al-Ṭaḥawī, Abū Ja 'far Aḥmad b. Muḥammad b. Salāmah 'Abd al-Malik al-Azdī, (m. 321H/933M), **Syarḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah**, Cet. ke IV, al-Maktabah al-Islāmī, Beirut, 1391-1971.

Toshiko, Izutsu, **The Concept of Belief In Islamic Theology**, Tokyo, Jepun, 1965.

__________, **God and Man in the Qur'an**, Keiko University, Tokyo, 1964.

Tritton, A.S., **Muslim Theology**, Luzac, Great Britain, 1947.

Tuḥfah al-Rāghibin fī Bayān Haqīqah Imān al-Mu'minīn wa ma Yufsiduh min Riddah al-Murtaddīn. Pengarang tidak diketahui, Maṭba'ah Dār al-Ṭibā'ah, Mesir, t.t. (Ditulis dalam tahun 1128H/1710M)

Uṣūl al-Taḥqīq. Pengarang tak diketahui, di dalam kitab **Miftāḥ al-Jannah** oleh Muḥammad Ṭayyib b. Mas'ūd al-Banjārī, al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t.

'Uthmān b. 'Abd Allāh b. Yaḥyā, **Ini Kitāb Ṣifāt Dua Puluh**, tanpa penerbit, t.t. (Ditulis dalam tahun 1304H/1886M)

Van Ess, J., "Ma'bad b. 'Abd Allah b. 'Ukaym al-Djuhani", dlm. **EI**[2], V, Leiden, 1979.

__________, "Kadariyya", dlm. **EI**[2], IV, Leiden, 1960.

Voorhoeve, P., " 'Abd Al-Samad b. 'Abd Allah Al-Palimbani", dlm **EI**[2], I, Leiden, 1993.

Wan Muhd. Shaghir Abdullah, Hj., **Syeikh Daud bin Abdullah Al-Fathani: 'Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara**, Hizbi, Kuala Lumpur, 1990.

__________, **Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-Tokohnya di Asia Tenggara**, I, Ramadhani, Solo, 1985.

__________, **Syeikh Abdush Shamad Al-Palimbani**, al-Fathanah, 1983.

__________, **Syeikh Muhd. Arsyad Al-Banjari, Matahari Islam**, al-Fathanah, Mempawah, 1983.

__________, **Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara**, 2 jld., Khazanah Fathaniyah, 1991.

Watt, William Montgomery, "Early Discussion about the Qur'an" dlm. **Muslim World**, XL, The Hartford Seminary Foundation Connecticut, U.S.A., 1968.

__________, "Free Will and Predestination In Early Islam" dalam **Muslim World**, XXXVI, 1946, The Hartford Seminary Foundation Connecticut, U.S.A., 1968.

__________, **Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali**, Edinburgh, 1947.

__________, **Free Will and Predestination**, London, 1949.

__________, **Islamic Philosophy and Theology: An Extended Servey**, Cet. ke II, Edinburgh, 1985.

__________, **The Formative Period of Islamic Thought**, Edinburg, 1973.

__________, "Djabariyya", dlm. **EI**[2] II, 1979.

Winstedt, R.O., **The Malays, A Cultural History**, Routledge & Kegan, London, 1961.

__________, **A History of Classical Malay Literature**, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1972.

__________, "A History of Kedah" dlm. **JMBRAS**, XIV, Pt. 3, 1936.

Winter, M., **Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd Al-Wahhab Al-Sha'rani**, Transaction Books, New Brunswick, 1982.

Wolfson, Harry Austin, **The Philosophy of the Kalam**, London, 1976.

__________, "Philosophical Implication of the Problem of Divine Attributes in the Kalam" dlm. **JAOS**, LXXIX, 1959.

Wensinck, Avent Jan, **The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development**, London, 1965.

Al-Ya'qūbī, Aḥmad b. 'Alī Ya'qūb b. Ja'far b. Wahb al-Wāḍiḥ (m. 284H/897M), **Tārīkh al-Ya'qūbī**, Dār Ṣādir, Beirut, 1379-1960.

Zafry Zamzam, **Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Sebagai Ulama Juru Da'wah**, Karya, Banjarmasin, 1974.

Al-Zamaksyarī, Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmud b. 'Umar (m. 538H/1143M), **al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl wa 'uyūn al-Aqāwil fī Wujuh al-Ta'wīl**, Cet. I, Maṭba'ah Muṣṭafā Muḥammad, Mesir, 1354H.

Zayn al-'Ābidīn b. Muḥammad al-Faṭānī, **'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn**, al-Ma'ārif, t.t. (1308H/1890M).

__________, **Kasyf al-Ghaybiyyah**, Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t. (1301 H/1883 M).

Zulkifli Mohd. Salleh (ed.), **Hikayat Merong Mahawangsa**, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1972.